

فِي سَبِيلِ
مُوسُوعَةَ
فَلَسَفِيَّةِ
هـ

ابن رشد

”الشعاع الأخير“

تأليف

الأستاذ خليل شرف الدين

منشورات

دار مكتبة الهلال

جميع الحقوق محفوظة للناشر

١٩٩٥

دار و مكتبة الهلال للطباعة والنشر

بئر السبع - شارع مكبريل - نهاية برج الضاحية - ملك دار و مكتبة الهلال

تلفون: ٨٣٦٩٨١ / ٨٢٠٦٧٧ - الفاكس: ٦٠٣٢٨٦ / ١٦١١١١ - ص.ب. ٥٠٠٣١٠ / ١٥ - بيروت لبنان
٢١٦ - ٨٢٢٥٢٦ - ٧-٨ / ٦٠١٠٠٢ / ٦٠١٠٢٠



المقدمة

بعد المعري بحوالي قرنين من الزمان جاء من
« يعقلن العقل » اذا صح التعبير ، ويضع له
منهجيته وأساسه وفلسفته • فقد كان على لسان
أبي الملاء انشودة حلوة يغنيها كلما اشتد حوله
النشاز ، كما كان ملجأ أخيرا ، وسراجا أوحد ينير
له الظلمات ويزيل الشبهات •

أما على يد ابن رشد فقد أصبح سلاح توفيق ،
ونبراس هداية ، ومنطلقا رئيسيا لفهم الوجود
والموجود ، وعقلنة الدين برده الى جذوره ، والدفاع
عن الفلسفة بعد هجمات الأشعري والغزالي ورجال
الدين •

ولقد اعتبر ابن رشد بهذا (١) المنطلق العقلاني مصححا لمسار التفكير الاسلامي الذي كادت تنحرف به الافكار الاشعرية وتشوّهه المعايير الغزالية ، وتطمسه تماما مبادئ الصوفية ، ومنطلقاتهم ، حيث لم يعد عندهم للعقل أي تأثير ، وأصبحت المعارف تكتسب بالاشراق أو الفيض أو التلقي اللدني ..

صحيح ان للصوفيين الكبار اخلاقية مميزة وصفاء روحيا ملحوظا ، وحدوسا كبرى هي المواهب في أرقى درجاتها ، لما تفردوا به من مواجد ومجاهدات ، ورياضات روحية تكاد تصل بهم الى الكشف والحلول أو .. الاستشهاد ..

لاكن الصحيح أيضا أنهم أساؤوا الى العقل حين أبطلوا دور التفكير والفهم تلقى المعرفة بواسطة التعليم ، وحصر عمل العقل في نطاق ضيق من المحسوسات - ومعنى ذلك ان البناء الشامخ الذي

(١) فضلنا الكتابة وفقا للطريقة الجديدة المقترمة ، وملخصها : ما لا يلفظ لا يكتب مثل : حذف ، لم يهذف ، وما يلفظ يكتب بصورته الأصلية لا البديلة ، مثل : هاء ، هاءكنا ، لكن الخ ..
للتفصيل انظر اخر هاء الكتاب ، - المؤلف -

بناءه أرسطو والارسططاليسيون العرب والمسلمون
قد بدأ ينهار على أيدي المتصوفة بعد أن تداعى
على يد الغزالي *

فكان لا بد للمقل من منقذ وللphilosophie الحق من
مخلص وللاتباع العلمي ممن يأخذ بيده ثانية إلى
الجدادة * فجام ابن رشد وكان هو ذلك المنقذ
والمخلص والبطل * * غير أن البطل كان وحده في
معركة غير متكافئة ، فانقلب مشغنا بالجراح متهما
في دينه ومعتقده وجنسيته * *

وليس غريبا على من كان في مثل ذكائه وعلمه
وجراته أن تنال منه الغوغام ويرميه رجال الدين
بكل فرية ، ويضطهدوه بالحكام فيحرقو كتبه وينفوه
ويعذبوه عند أول تهمة زندقة أو مروق تملقا
لهاؤلام المفلقين ، ومراعاة لمشاعر العامة ، حفظا
لعروشهم ، وحماية لمصالحهم *

وهاكذا انبرى أبو الوليد في فلسفته الرائدة
كقائد حركة انبعاث للفكر الاسلامي الحر ، فحصر
اهتمامه بأكبر فيلسوف عرفت الإنسانية يومذاك :
أرسطو * فأكب على مؤلفاته يقتلها درسا وتعمقا

وتحليلاً بعد أن قارن بين مختلف الترجمات لهاذا الفكر العملاق ، فوجد أن من سبقه من المترجمين والمفسرين قد جانبوا الصواب أحيانا كثيرة ، ووقعوا في مغالط مميتة (كما جرى للفارابي حين استنتج ، خطأ ، أن أرسطو كان كأستاذة أفلاطون مؤمنا بنظرية المثل والفيض وهبوط النفس من عالمها العلوي الى الجسد ، أي أنها جوهر مفارق ٠٠ كل ذلك اعتمادا على كتاب الربوبية الذي نسبته التراجمة خطأ الى أرسطو مع أنه لأفلوطين ٠٠)

فكان على ابن رشد أن يقوم بمهمة مزدوجة : تحرير مؤلفات أرسطو من شوائب النحل وسوم الفهم من جهة ، وتوضيحها وشرحها وتبويبها وتزويدها باستنتاجات وتعليقات هامة لم يسبق إليها من جهة أخرى . كل ذلك بأسلوب نقدي مميز جريء وغير سلفي .

نجح أبو الوليد - في كل هذا - نجاحا بارزا فقدم أرسطو للغرب الأوروبي سالما كاملا لا نقص في مؤلفاته ولا غموض على حد تعبير المستشرق دي بور . ولقد امتد نقده الى آثار بطليموس في الفلك وشروح اسكندر فردوس لأثار المشائين ، وأتباع اسكندر

هاذا كسمبليتيوس ويوحنا النحوي * ولا سيما نقده
للفارابي وابن سينا في مسألة الفيض متهما اياهما
بأنهما روجا لانتشار هاذا المذهب بين المفكرين
والفلاسفة العرب « فغيرا به مذهب القوم في العلم
الالهي (١) » * ونسبا الى أرسطو ما لم يقل به ولا
عرف عنه *

وقد تجلّى نقده في أبرز وأسمى صورهِ
التعبيرية والفكرية حين تصدى للغزالي ونفوذه
المسيطر وتأثيره الداهب بعيدا في مشرق العرب
ومغربهم فناقشه مناقشة المفكر الفيلسوف، وحاكمه
محاكمة القاضي النزيه (وقد كان ابن رشد بالفعل
قاضي قضاة اشبيلية) * ودافع عن الفلسفة والعقل
دفاع المحامي القدير الذي يورد حجج الخصم
واحدة واحدة ، ثم يرد عليها لتفنيدها ، أو تثبيتها ،
في جراحة الواثق بنفسه وعقله وعلمه *

فكان تهافت التهافت ثمرة ناضجة ، وحكما
مبرما ، صدر عن تلك المحكمة والمحاكمة الرشدية

(١) كتاب فصل المقال - دار المشرق ط ٢ من ١٢ تقديم وتعليق د.
البيير لاصري لندر ١٩٦٨ *

الرشيدة ، وحقق بذلك النصر غايتين :

١ - رد للفلسفة اعتبارها ، بعد طول تهجم عليها وعلى أصحابها .

٢ - كبح من جماح الغزالي ، وفضح أمام الخاصة والعامة كثيرا من أقواله ونظرياته الخاطئة ، كما أنصفه في بعض ما ذهب اليه ، ولم يتجن عليه ، أو يحقره ، شيمته الغزالي مع الفلاسفة . فسمأ أبو الوليد لهجة وأسلوبا ، حيث أسف أبو حامد . .

وعادت الارسطية فسادت في المغرب العربي ولاكن الى حين ، حيث طفى التيار الماكس على تيار ابن رشد والرشدية ، فأسكت ذلك الصوت الحر الجريء ، والفكر العقلاني العميق . . وما علموا ، ان النبع اذا عاد وغار في الارض فسوف تفجره الارض من جديد أشد زخما وتدفقا . .

وهاكذا برزت الرشدية في الغرب اللاتيني وفي القرن الثالث عشر الميلادي أشد تدفقا وأقوى تأثيرا منها في الاندلس والمغرب العربي . ففسي هاذة البلاد الاسلامية التي أنجبت ابن خلدون (القرن

الرابع عشر) بعد ابن رشد بثلاثة قرون نرى تأثير الافكار الرشدية خفيفا لطفيان الافكار الأشعرية والغزالية . ولولا تأثر ابن خلدون الواضح بابن رشد في مسألة السببية الطبيعية والاتجاه العقلاني في تحليل الاحداث ، لما رأينا للتيار الرشدي أي أثر هناك .

أما في الغرب فقد كان طبيعيا أن ينقسم الفلاسفة وعلماء اللاهوت حيالها قسمين :

الفلاسفة المعجبون بالرشدية من جهة ورجال الكنيسة وفلاسفتها اللاهوتيون السكولاستيكيون (١) من جهة أخرى وعلى رأسهم القديس توما الاكويني الذي تأثر بابن سينا وخاصة بابن رشد ، ومنهما تعرف بأرسطو عن طريق شروحات ابن رشد لمؤلفات المعلم الأول .

ومن الثابت ان القديس توما كان يجيد العربية (٢)

(١) السكولاستيكية او مذهب المدرسين وهم الفلاسفة الديون فيصور الوسطى . وفي الاسلام لمستطيع ان نسمي علماء الكام بالمدرسين ، اما المدرسون اللاتينيون في اوربا فاما هم القديس توما الاكويني ثم ولهم دوغريني ، وريمولد مارتين ، والبسر الكبير ، وريمولد ليل وغيرهم .

(٢) للتفصيل اطلب : اللزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية من ٧١٢ ج٢ د. حسين مروه - دار الفارابي ١٩٧٩ بيروت .

وقد وقف بمناد هو ومن هذا حذوه من
 الفلاسفة اللاهوتيين ضد ابن رشد والرشدية (١)
 منكرين عليه مفهومه الجبري للكون ،
 وقوله بوحدة العقل ، أو العقل الكلّي ،
 وبالتالي وحدة الجنس البشري في الحياة الثانية ،
 ومعنى ذلك ابطال حشر الاجساد ، أو بعث الافراد
 أي : ابطال معنى الثواب والعقاب • كما اخذوا
 عليه وعلى أتباعه قولهم بمبدأ « الحقيقتين » وهو
 المبدأ الذي استند عليه رجال الدين في الاندلس
 لمهاجمة ابن رشد ، وملخصه : يجوز أن تكون قضية
 ما صادقة في الفلسفة وكاذبة في الدين دون أن
 يترتب على ذلك تناقض بين الدين والفلسفة ، إذ
 هما حقيقتان صادقتان ومتفقتان في الجوهر • وفي
 فصل المقال يفهم تقسيمه للأقوال بأنها إما برهانية
 أو جدلية على هذا الأساس (١) •

(١) Averroës et l'averroïsme • وللقديس توما كتاب يعمل
 هانا العنوان : وحدة العقل أو الرد على الرشديين وهو باللغة
 اللاتينية •

(١) للتفصيل انظر كتاب ابن رشد : فيلسوف قرطبة د • ماجد فخري
 ص ١٤٢ - المطبعة الكاثوليكية ١٩٦٠ - بيروت •

وكفروه في قوله بأزلية العالم التي تتناقض
صراحة ونظرية الخلق الدائم لله ، وحدث العالم
المنصوص عليه في الأديان الثلاثة •

وابن رشد يقدم الفلسفة على الدين : فقد ألزم
أهل البرهان (أو الفلاسفة) بالتأويل : أي
استخراج المعنى الباطن الذي ينطوي عليه ظاهر
النص الشرعي • ووضح أنه - بهذا - يريد حصر
المعرفة الحقيقية بالفلاسفة لأنهم وحدهم الذين
بإمكانهم ادراك ذلك المعنى • أما الظاهر فهو
لأهل الجدل وجمهور العامة المكتفين - عادة -
بالنقل دون العقل •

ومما أثار حفيظة الكنيسة في باريس ان أتباع
ابن رشد والرشدية في فرنسا خاصة وأوروبا عامة
قد كثرو وانتشر بواسطتهم التيار العقلي
والعلماني ، وأصبح للمعلم الاول وشارحه الاكبر
تأثير لا يستهان به ، مما يشكل خطرا على العقيدة
المسيحية وعلى مصالح رجال الدين ، فأصدرت
هاذه الكنيسة في باريس في فترتين متقاربتين

(١٢٧١ - ١٢٧٧) قرارا يدين أهم القضايا
الفلسفية التي تتعارض والمقيدة المسيحية ومنها :

١ - انكار الرشديين لحدوث العالم واصرارهم
على القول بقدمه (١) .

٢ - انكار الرشديين على الله الخلق من عدم .

٣ - انكار الرشديين على الله العلم بالجزئيات (٢) .

٤ - انكار الرشديين للارادة بأنها قوة فاعلة ،

(١) مما يؤكد مدى تأثير ابن رشد والرشدية في عقول أوروبا أنها
أصبحت تشكل - فعلا - خطرا دائما على الإيمان المسيحي في
نظرهم ، فلم يكتفوا بإصدار التحريمات المختلفة بلل هذا التيار
الرشدي الحارف بل وصل بهم العنف حد التشهير والقتل : من
شهداء الرشدية بترودومباناري الإيطالي (١٤٦٤ - ١٥٢٤) الذي
أعدم بتهمة الدعاية للألحاد نتيجة كونه رشديا خطيرا ،
وبرناردو تليزيو (١٥٨٠ - ١٥٨٨) الذي تبنى نظرية ابن رشد
القائلة بأن الحرارة هي سبب انتقال المادة الجامدة إلى الحياة ،
لكن تعاليم ونظريات ابن سينا وابن رشد كانت أقوى من
الموت وأصبحت في أوروبا وعند كبار المفكرين والفلاسفة من
البيدهيات : كسرمدية المادة وحركتها الدائرية ، وتمولات الصورة
مع بقاء المادة ، اطلب - النزعات المادية في الفلسفة العربية
الاسلامية د. حسين مروة دار الفارابي ١٩٧٩ بيروت .

(٢) مع أن ابن رشد يقول - كابن سينا - بأن الله يعلم الجزئيات
من خلال علمه بالكليات ، وليس في هذا ما ينكره العقل ، إلا
أننا نلاحظ بظاهر الآيات وهذا لا يجوز ، - المؤلف -

بل هي قوة منفصلة يحركها الغرض باضطرار *

٥ - انكارهم للخوارق والمعجزات *

٦ - انكارهم للمنايا الالهية

وهي ركن رئيسي من أركان العقيدة
المسيحية *

٧ - قولهم بمبدأ الحقيقتين : أي ان الحقيقة
الفلسفية والحقيقة الدينية موجودتان
وصادقتان وان اختلفتا ظاهرا ..

٨ - قولهم بوحدة العقل البشري ، وتقديمهم
الفلسفة على الدين .. الى آخر هذه اللائحة
من القضايا الواردة في قرار الادانة ، والتي
تحتوي على ٢١٩ قضية ... (١) *

لاكن التيار الرشدي في القرن الثالث عشر
استمر في تصاعده رغم الضربات القاسية التي
وجهتها اليه الكنيسة والفلاسفة المدرسيون ، وظل
قويا نافذا .يمثله أرسططاليسيون أقوياء من مثل

(١) انظر كتاب : ابن رشد فيلسوف قرطبة من (١٤) د. ماجد فخري
- المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٦٠ *

سيجردي برايان (القرن الثالث عشر باريس) ،
 وهرمان الالماني الذي ترجم أهم مؤلفات ابن رشد
 إلى اللاتينية وتأثر به تأثراً بالغاً ، كما حدث
 لمترجمي ابن رشد من يهود الأندلس ، أمثال موسى
 ابن ميمون ، وصموئيل بن تيبون ، ويهودا بن
 سليمان الطليطلي وسواهم . . وبواسطة هؤلاء
 وأولئك تسربت الرشدية إلى أوروبا ، واستمرت
 فاعلة طوال أربعة قرون وهي بين مد وجزر . .
 بل إنها امتدت كذلك حتى القرن الثامن عشر ،
 رغم تحريم الكنيسة لها في القرن الثالث عشر كما
 رأينا .

وفي رسالة لدكتوراه الدولة بعنوان : نظرية
 المعرفة عند ابن رشد قدمها للسوربون الدكتور
 محمود قاسم ، أثبت فيها ما إذا المحقق المروف
 أصالة ابن رشد وعبقريته في تاريخ الفكر الفلسفي
 الاسلامي من حيث الجدة وعمق التفكير وبعد
 التأثير . كما أظهر فيها ان القديس توما الاكوييني
 ما هو الا تلميذ مؤول لنظرية المعرفة عند ابن
 رشد ، مما أثار دهشة اللجنة المناقشة واعجابها في
 الوقت نفسه .

وحتى أمام أرسطو العملاق أثبت هذا الدكتور
ان تلميذه وشارحه الاكبر لم يكن امعة ولا مقلدا ،
بل كثيرا ما استقل برأيه عن أستاذه خاصة في
اكتشافه لمبدأ الحتمية ، وتفسيره للعلم بالغيب
الذي هو معرفة وجود الموجود في المستقبل ، وخلود
العقل الانساني الخ ..

وهاذا ان دل على شيء فانما يدل على ان النهج
المقلاني - في كل فن ومطلب لا سيما الفلسفة -
يجد دائما له أتباعا ومناصرين أكثر بكثير من النهج
الايماني المبني على العاطفة والجدل ورفض العقل
والبرهان .. وان خيل العكس لبعض المفلقين ..

وفي نظري أنه لو كتب للمدرسين الأوروبيين
ورجال الكنيسة أن يبسطو تفكيرهم « السلفي »
- اذا صح التعبير هنا - على التفكير الغربي ، لما
نهضت أوروبا تلك النهضة العلمية العملاقة
المرتكزة على معطيات الفكر الارسططاليسي
الرشدي .. ومن ثم معطيات الفكر الفلسفي البديل
كالنهج الديكارتي والكانتي والهيغلي ..

وبديهي انه لولا فلسفة ابن سينا ومن بعده

فلسفة ابن رشد وتأثر أوروبا بهما وبنظريتهما العلمية والعملية لظلت أوروبا سادرة تحت تأثير مخدرات الفلسفة المدرسية (السكولاستيكية) • ويكفي أن نورد هنا بعض هذه المخدرات لنعلم مدى مفعولها الرجعي والسلبى في العقول : (لولا ان جاء الترياق من العراق) :

كانت الفلسفة المدرسية الأوروبية في القرون الوسطى تبث تعاليم سطحية ساذجة عن المادة وأشكال الماهية ، مثل :

— ان الساعة تشير الى الوقت لأن فيها قوة ذاتية غيبية تشير اليه ••

— اذا قفز البرغوث الى مسافة أطول من حجمه فذلك لأن ماهية البرغوث — في رأيهم — تحتوي قدرة على القفز بهاذا القدر الاكبر من حجمه ••• في حين كانت فيزياء ابن سينا متقدمة جدا على مثل هذه التفسيرات السخيفة (١) ••

— ان الكرة الارضية مستطيلة ومركزها القدس •••

(١) النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية ص ٧١٢ ج ٢ د. حسين مروة دار الفارابي ١٩٧٩ بيروت •

الى آخر هاذة الحماقات في عصر كان العرب
يفلسفون الكون وتجليات الله فيه ٠٠ وابن
الهيثم يضع في علم البصريات نظريات لا يزال
العلم الحديث يأخذ بها ويعتمد عليها ويبطل
نظرية بطليموس في الرؤية ٠٠ وابن سينا
والبيروني يثبتان ان سرعة النور أعظم من سرعة
الصوت ٠٠ الى ما هنالك من منجزات رائعة في
جميع حقول العلم والفلسفة مما يضيق المجال
- هنا - بتعدادها ٠٠

وهاذا هو الشرق - بعد ابن رشد - ماذا جرى
له حين حارب العقل والمقلاء ونكل بالفلاسفة
والمفلسفين ، أخذا - في حماس ديني عاطفي
وطائفي - بظاهر الشريعة وبالنقل دون العقل ،
وبالتقليد دون التجديد والابداع (١) ، أي دون
اجتهاد وتطوير وعقلانية ؟ ٠٠ لقد غرق حتى
الأذنين في مستنقع الجدل المقدي السلفي ، فحارب
المسلمون بعضهم بعضا وانقلبوا فرقا وقبائل
وطوائف ٠٠ وكان من نتائج كل ذلك انتشار

(١) ويأتي الفيلسوف لعمر الدين الطوسي في القرن الثالث عشر
الميلادي استثناء القاعدة ، المؤلف -

الصوفية - كما سبق القول - وهي في أحسن حالاتها هروب بالانسان الكريم من حماة الجدل البيزنطي الى « مدينة الله » حيث النقاء والصفاء واشراق أنوار الألوهة عليه كلما قرب - في مجاهداته - من ربه . . . وهي في أسوأ حالاتها هروب بالانسان الى . . . المجهول ، وتمطيل لعقله وانسانيته ومجتمعيته . . . والنتيجة ؟ :

عصور انحطاط وظلم وظلام واستعمار . . .

وها هم الرشديون - والحمد لله - يبشرون منذ أواسط القرن الماضي وحتى اليوم بقيامة جديدة للعقل العربي ، بل يباشرونها ويجسدونها جهادا واصلاحا وأدبا وفلسفة وسياسة وانفتاحا . نمد من طلائعهم الثورية ولا نعددهم : جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده وعبد الرحمان الكواكبي ، وعلماء جبل عامل اللبثاني الثائرين في وجه الجمود الديني والتعصب المذهبي العثماني . هاذ في القرن التاسع عشر أما في مطلع القرن العشرين فقد استلم راية الاصلاح الديني والاتجاه العقلاني لطفي السيد وسلامة موسى ومصطفى عبد الرازق ورفاعة الطهطاوي وسواهم ، ثم طه حسين

الذي قاد موكب الاصلاح الثقافي والتربوي في مصر،
وهم اليوم أكثر من أن يمدو ، وكلهم يحمل بذور
النهضة وبشائرها •

أما السلفيون فهم في تناقص مستمر بعد أن
اتضح لهم أن الدين الاسلامي وكل دين ، أما أن
يكون دين عقل — كما أراد ابن رشد — أو لا
يكون •• وعلى الصعيد الفلسفي البحت بدأنا
نلاحظ اتجاها جديدا لرهط من مفكري العصر
الحديث الاسلامي الى المنهجيات الفلسفية الغربية •
يمثل هذا الاتجاه أستاذنا الدكتور عبد الرحمان
بدوي الذي نجده يُعنى — الى جانب ترجماته
الفلسفية العديدة وتحقيقاته — بالدعوة الى وجودية
غربية ، وعقلانية اسلامية طال انتظارها (١) •

فقد آن لهاذا الشرق — وهو منبع الحضارات
ومصدر الديانات والفلسفات — أن يكون له

(١) يندرج في هذا التيار الاصلاحي والعقلاني الرشدي كثيرون من
قادة الفكر العربي الاعماء ليس بوسعا تمنادهم — هنا — فكتفي
بذكر ثلاثة من تلاميذهم : العلامة اللغوي والمصلح التقدمي
المعروف الشيخ عبد الله العلابسي • والمحقق الكبير المجتهد
الشيخ محمد جواد مغنية والفيلسوف التقدمي الدكتور حسين
مروة ، وسواهم •

فلسفته وفلاسفته الاقحاح ، وبالمعنى العالمي لكلمة
 فلسفة ٠٠ أن أن يكون لنا مثلاً ديكرتينا وبرغسوننا
 وراسلنا وهيجلنا ٠٠ بل ولينيننا ٠٠ ولّم لا ؟
 الا اذا كنا نؤمن بما آمن به يوما ابن خلدون بأن
 عطاء الأمة وابداعها يكونان في فترة حضارية
 واحدة لا تتكرر ٠٠ وان لحضارة أمة من الأمم
 عمرا لا تتعداه ٠٠ فلا عودة للعطاء أو الابداع ،
 ولا قيامة للأمة بعد حياتها ، ولا بد لها من الانهيار
 بعد الازدهار ٠٠ هاكذا في حتمية قدرية مغلقة
 لا نؤمن بها لمحدوديتها وتهافتها ٠٠

وحين تنجب أمتنا الطالعة من عصور الظلام ،
 وفي قرن واحد ، أمثال الافغاني والشيخ محمد عبده
 والكواكبي ، وعبد الرازق ويمقوب صروف
 والبساتنة واليازجيين ، وقاسم أمين ، ومحمود
 شكري الألوسي ، ثم جبران والريحاني والحصري ،
 ناهيك بالأعلام الاحياء من مفكرينا ، حين يكون
 بمقدورها مثل هاذا الانجاب يصبح طموحنا معقولا ،
 وأملنا قابلا للتحقيق ٠

المؤلف

ابن رشد

الشارح الأكبر (١)

حياته : هو محمد بن أحمد بن محمد بن رشد ،
ويكنى أبا الوليد .

ولد في قرطبة (بالأندلس) عام ٥٢٠ هـ -
١١٢٦ م أي بعد وفاة الفزالي بخمس عشرة سنة .
وهو سليل أسرة عرفت بالعلم والجاه . اذ كان
جده قاضيا لقرطبة ، وكذلك كان أبوه من بعد ،
وسيكون هو أيضا قاضيا ، ثم قاضي قضاة (٢) .

أستاذوه : من الملاحظ - في سيرة علمائنا

(١) لقب أطلقه عليه دانتني . ولكن هانا لم يمنعه من ان يجعل ابن
رشد في أسفل دركات المعيم في « ملهاته الانهية » . المؤلف
(٢) وكلهم كان فقيها على المذهب المالكي .

وفلاسفتنا القدامى - ان المدرسة الأولى كانت
آباءهم على الأغلب . فهذا أبو الملاء كان معلمه
الأول أبوه وابن سينا والغزالي وابن خلدون كلهم
تتلمذ على أبيه أو وجهه أبوه الى الطريق العلمي
الصحيح والمتناسب مع استعداده ومواهبه .

وابن رشد لم يشذ عن هاذة القاعدة . فقد قرأ
على أبيه أولا علوم القرآن والحديث واللغة
والأدب . كما كان طبيعيا أن يتخرج على يده في
الفقه - وهو القاضي المرموق - فأتقن فهم
واستظهار « الموطأ » لمالك ابن أنس في مدة وجيزة .
ولما أظهر ميلا شديدا لدراسة الطب وجهه أبوه الى
أشهر أطباء قرطبة من آل زهر الملقبين بآل
بختيشوع الاندلسي . ولما اتقن هاذا الفن انصرف
الى علم الكلام والفلسفة فطالع امات مؤلفات المشاركة
لاكنه تأثر بابن باجة وصديقه الاكبر ابن طفيل
الذي قدمه الى الخليفة أبي يعقوب يوسف (أحد
خلفاء دولة الموحدين في المغرب) . وكان هاذا
السلطان يحب العلم ويكرم العلماء ، ولم تمض
فترة الا وقد أصبح ابن رشد طبيبه الخاص بدل
ابن طفيل وزيره وطيبه .

ويروي ابن رشد خبر مثوله لدى الخليفة بقوله (١) : « لما دخلت على أمير المؤمنين وجدت ابن طفيل في مجلسه ، فابتدأ بذكر شرف أسرتي ، وأثنى علي ثناء لا أستحقه ، ولما التفت الأمير الي ، بادرني بالسؤال : ما رأيهم في السماء ؟ (يقصد الفلاسفة) . وفي رواية أخرى : ماذا يعتقدون في الكون : أهو قديم أو محدث ؟ فدخلني الوجل عند هاذا السؤال ، وأخذت ألتمس عذرا لأتخلص من الجواب . فأنكرت أنني اشتغلت بالفلسفة . . وما كنت عالما ان ابن طفيل اتفق مع أمير المؤمنين على تجربتي . فلما رأى الأمير اضطرابي ، التفت الى ابن طفيل ، وصار يباحثه في هاذا الموضوع ، فروى كل ما قاله أرسطو وأفلاطون وغيرهما من الفلاسفة ويورد على ذلك احتجاج أهل الاسلام عليهم ، فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهاذا الشأن ، المتفرغين له ، ولم يزل يبسطني حتى اطمأنت نفسي حينئذ ، وأخذت أتكلم . وعند خروجي من مجلسه أمر لي بمال وجائزة سنية ومركب » .

(١) نقل هاله الرواية عبد الواحد المراكشي نقلا عن اهد تلاميذ ابن رشد .

ومذاك صار ابن رشد من أقرب المقربين الى
السلطان . وقيل انه هو الذي طلب من ابن رشد
شرح فلسفة أرسطو لأنه رآها غامضة . ثم ولاه
قضاء اشبيلية ، وجعله طبيبه الخاص بعد اعتزال
ابن طفيل . وأثناء ذلك أقبل على تفسير آثار
أرسطو بعد أن آنس من الخليفة رغبة في ذلك (١) .
ولما مات هاذا الخليفة ، وتولى الخلافة ولده
المنصور ، كان ابن رشد من أقرب المقربين الى
الخليفة الجديد ، حتى ليرى أنه كان يخاطبه
بقوله : « يا أخي » أو « تسمع يا أخي » . الا أن
الوشاة بدأو يكيدون لابن رشد . ويتهمونه بأنه
رجل زنديق يجهل القرآن ولا يقوم بالفرائض . .
حتى انتصروا عليه لدى الخليفة وأوقعوه به المحنة
أو النكبة المعروفة . وقد روى المؤرخون أسبابا
كثيرة للمحنة التي أصابت ابن رشد . وكان الوشاة
والمجذفين على الفلسفة والفلاسفة لم تكفهم تهمة

(١) الواقع ان السلطان شكاه ابن طفيل غموض عبارة أرسطو او
عبارة المترجمين له ، ورغب اليه التفرغ لتخليصها وتقريب
اغراضها ، الا ان ابن طفيل - وقد احس بعجزه عن ذلك ،
عهد بدوره الى ابن رشد بهاذه المهمة لما يعرفه « من جودة
ذهنه ، وصفاء قريحته ، وقوة نزوعه الى الصناعة » ، وماكلا
كان ، اطلب : ابن رشد : فيلسوف قرطبة د. ماجد فخري ،
ص ١٠ ، المطبعة الكاثوليكية - بيروت - ١٩٦٠ .

الزندقة حتى عمدوا الى تحريف كلام ابن رشد :
 فقد كتب مرة يصف الخليفة بأنه أمير البربر ..
 فعرفها هاؤلاء وجعلوها : أمير البربر .. كما أنهم
 رفعوا الى الخليفة كتابا بخط ابن رشد يقول فيه :
 « ان الزهرة أحد الآلهة » . وصادف ان شاع بين
 الناس - يومذاك - ان ريحا عاتية ستهب على البلاد
 كالرياح التي أرسلها الله على قوم عاد فأهلكتهم
 - كما ورد في القرآن - فنسبوا الى ابن رشد أنه
 قال حين سمع ذلك : « والله وجود قوم عاد ما كان
 حقا .. فكيف سبب هلاكهم ... » فهاجت عامة
 المسلمين عليه ، وقالوا انه ينكر القرآن . وفتشوا في
 كتبه الفلسفية واستخلصوا منها ما ينافي الدين .
 فاضطر الخليفة تحت ضغط هياجهم الى الأمر
 بمحاكمة ابن رشد (١) . وعقد مجلس المحكمة في
 المسجد الاكبر بقرطبة وبحضور الخليفة نفسه .
 وحضر ابن رشد وطلابه ومؤيدوه . وجهت لهم
 - أولا - تهمة الخروج عن الدين ، ومخالفة عقائد
 المؤمنين باشتغالهم بالفلسفة .. وكالمادة دون أن

(١) انها مأساة الفكر والمفكرين دائما في عهد حكام ظلمة ومعكومين
 جهلة ، ابتداء من سقراط ومرورا بأرسطو (الذي نجا بنفسه)
 وابن رشد ، وانتهاء بأبد الابدئين .. الا اذا اصبح امثال هؤلاء
 هم الحكام .
 - المؤلف -

يسمع دفاع ابن رشد ، حكم بأبعاده هو وأصحابه •
 فننقل الى بلدة قرطبة من قرطبة سكانها من اليهود
 تدعى « اليسانة » • ثم صدر منشور أذيع على
 الناس ووزع في البلاد بتحريم الاشتغال بالفلسفة ،
 وتحريم قراءتها واقتناء كتبها • ومما جاء في هذا
 المنشور : « كان في سالف الدهر قوم خاضوا في بحور
 الأوهام فخلدوا في العالم صحفا مسودة المعاني ،
 بعدها من الشريعة بُعد المشرقين • يخادعون الله
 والذين آمنوا ، وما يخادعون الا أنفسهم • فاحذرو
 وفقكم الله هذه الشريعة حذرکم من السموم السارية
 في الابدان » •

وقد بالغ الناس في اضطهاد ابن رشد فاتهموه
 بأنه من أصل يهودي • فكان اذا دخل المسجد
 طردوه • وأطلق بعض المتشاعرين المرتزقة ألسنتهم
 في هجائه ، ومنهم الرحالة المعروف ابن جبير •
 الذي قال فيه وهو في المنفى :

— لم تلزم الرشد يا ابن رشد
 لما علا في الزمان جدك
 وكنت في الدين ذا رياء
 ما هاكذا كان فيه جدك

— الآن قد أيقن ابن رشد
ان تواليفه توالف
يا ظالما نفسه تأمل
هل تجد اليوم من توالف (١)

كما قالو ان الخليفة حين نفاه الى بلدة اليسانة
قد رده الى أصله وبني جلدته . .
الا أن نقمة الخليفة على ابن رشد لم تطل .
فما ان عاد من قتال « ألفونسو » التاسع ملك قشتالة
وهدأت الحالة حتى عفا عنه وقربه . . وأراد أن
يتعلم الفلسفة على يديه . ويقول المؤرخ المراكشي
والمستشرق غوتيه ان المنصور أراد أن يمتحن ابن
رشد بهاذة المحنة . . . لا انتقاما منه أو اضطهادا له
بل حدا لغلواء الجمهور والفقهاء وارضاء لهم (٢) . .
غير ان أبا الوليد ما لبث أن توفي يوم الخميس التاسع
من شهر صفر عام ٥٩٥ هجرية وله من العمر
خمس وسبعون سنة (٣) .

-
- (١) اطلب كتاب : الفلسفة العربية في موضوعات موسعة من ٢٨٤
لجيب مفول منشورات مكتبة الطوان - بيروت ١٩٧٠ .
(٢) وهانذا ، لعمرى ، اسوأ من الاضطهاد الحقيقي .
(٣) وهناك روايات كثيرة عن اسباب لكبة ابن رشد ونقمة الخليفة
عليه : منها ان الخليفة المنصور لاحظ من ابن رشد اخلاصه لابى =

سبب اهتمامه بأرسطو :

روى المراكشي : ان أبا بكر بن طفيل استدعى ابن رشد مرة وقال له : سمعت أمير المؤمنين يشتكي من قلق عبارة أرسططاليس (أو عبارة مترجميه على الأصح) ويذكر غموض أغراضه . ويقول : لو وقع لهاذه الكتب من يلخصها ، ويقرب أغراضها ، بعد أن يفهمها فهما جيدا ، لنقرب مأخذها على الناس . فان كان فيك فضل قوة لذكالك فافعل . واني لأرجو أن تنفي به ، لما أعلمه من جودة ذهنك ، وصفاء قريحتك ، وقوة نزوعك الى الصناعة . وما يمنعني من ذالك الا ما تعلمه من كبر سني ، واشتغالي بالخدمة ، وصرف عنايتي الى ما هو أهم عندي منه . قال أبو الوليد : فكان هاذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسططاليس « . ويستدل من هاذا الخبر مبلغ ما كان يکنه ابن طفيل لابن رشد من تقدير وثقة ، بالرغم من ظهوره أمام الفتى ابن رشد بمظهر

- يعني اخي المنصور والي قرطبة . الذي كان المنصور يفتى منافسته على العرش . فاضمر له الضرر . وكلها روايات باطلة ومغلقة اضطر معها الخليفة الى تصديقها . ثم ما لبث ان تراجع كما رأيت . المؤلف -

الأستاذ والوزير الذي يهتم بما هو أعلى شأنًا - في نظره - من تلخيص كتب أرسطو .. ومهما يكن من أمر فإن لابن طفيل مع ابن رشد دور الأب والأستاذ والموجه ، وفضل الرعاية والتقديم .. ولعل ابن رشد ما كان له أن ينتقل من الطب والقضاء الى الفلسفة لولا ابن طفيل وأن يصبح - بالتالي - أفضل شراح أرسطو على الإطلاق -
آثاره :

ألف ابن رشد في كثير من الموضوعات العلمية والأدبية واللغوية والفلسفية كتبًا جعلها بعض المؤرخين العرب خمسين وجعلها المستشرق الفرنسي رينان ثمانية وسبعين . لكن المطبوع منها قليل . والمخطوط لم يصلنا الا عن طريق الترجمات العبرية أو اللاتينية لأن أصله العربي قد ضاع ..

كتبه الفلسفية :

قامت شهرة ابن رشد على مصنفاته الفلسفية دون سواها . ومن أهم هاذة الكتب : تلخيصات بعض كتب أرسطو :

١ - كتلخيص كتاب ما بعد الطبيعة (الميتافيزيك) .

- ٢ - وتلخيص كتاب البرهان أو الأورغانون .
- ٣ - وتلخيص كتاب المقولات (قاطيفورياس) .
- ٤ - وتلخيص كتاب الاخلاق .
- ٥ - وتلخيص كتاب السماع الطبيعي .
- ٦ - وتلخيص كتاب الكون والفساد الخ (١) .
- اما الشروح التامة فهي اما كبرى واما جوامع .
- والجوامع اما شروح وسطى واما صغرى وهي
- التلاخيص .

الشروح الكبرى :

- ١ - شرح ما بعد الطبيعة .
- ٢ - شرح كتاب القياس .
- ٣ - شرح كتاب النفس .
- ٤ - شرح كتاب البرهان .
- ٥ - شرح مقالة الاسكندر في العقل .

- الجوامع أو الشروح الوسطى :

- ١ - جوامع كتب أرسططاليس في الطبيعيات والالاهيات .

(١) وتسمى هاذة التلاخيص شروح صغرى .

- ٢ - الجوامع في الفلسفة .
 - ٣ - جوامع الخطابة والشعر .
 - ٤ - جوامع سياسية أفلاطون (أصله العربي مفقود) .
 - ٥ - جوامع الحس والمحسوس ، الذكر والتذكر ، النوم واليقظة ، الاحلام ، التعبير الرؤيا .
- الى جانب مقالات ومسائل وكتب وضمها ابن رشد وهي كثيرة ، أهمها :
- ١ - مقالة في العقل .
 - ٢ - مقالة في القياس .
 - ٣ - مقالة في اتصال العقل المفارق بالانسان .
 - ٤ - مقالة في التعريف بجهة نظر أبي نصر في كتبه الموضوعية في صناعة المنطق التي بأيدي الناس ، وبجهة نظر أرسططاليس فيها .
 - ٥ - مقالة في حركة الفلك .
 - ٦ - مقالة في القياس الشرطي .
- أما كتبه فالمشهور منها :
- ١ - كتاب مناهج الأدلة (أو الكشف عن مناهج الأدلة) وهو من المصنفات الفقهية والكلامية .
 - ٢ - كتاب فصل المقال فيما بين (أو تقرير ما بين) الحكمة والشريعة من الاتصال وهو من

المصنفات الفقهية والكلامية •

٣ - كتاب نهاية المجتهد وبداية المقتصد كذا لك •

٤ - كتاب في ما خالف أبو نصر لارسططاليس في

كتاب البرهان من ترتيبه وقوانين البراهين

والحدود •

٥ - كتاب في الفحص من مسائل وقعت في العلم

الالاهي في كتاب الشفاء لابن سينا •

٦ - كتاب تهافت التهافت وهو أشهر كتب ابن

رشد (١) •

تهافت التهافت (٢) :

واضح من عنوان الكتاب ان ابن رشد يرد فيه

على الغزالي في كتابه : تهافت الفلاسفة • وكان

كتاب الغزالي قد مضى عليه قرن من الزمن وهو

يحمل لواء الكره للفلسفة وتكفير وتبديع الفلاسفة

واعلان افلاس أكبر سلاحين لهم : العقل والمنطق •

(١) للوقوف على اسماء بقية كتبه وشروحه ومقالاته اطلب كتاب :

ابن رشد : فيلسوف قرطبة ص ١٤ د، ماجد فخري - المطبعة

الكاثوليكية - بيروت ١٩٢٠ •

(٢) كان هانا التاب اخر كتاب فلسفي موضوعي لاهر فيلسوف

عربي عقلاني •

- المؤلف -

فانبرى ابن رشد بكتابه يدافع عن الفلسفة ويهاجم خصومها بالمقل والمنطق اياهما ، دفاعا جريئا منصفاً لم يسلم منه حتى الفلاسفة المسلمون أنفسهم كالفارابي وابن سينا . فقد صحح لهما أخطاءهما وسوء فهمهما لبعض نظريات أفلاطون وأرسطو كما أنصف الفزالي حيث رأى انصافه بمجاراته في المسائل الأولى من المسائل العشرين (١) حتى اذا وصل الى المسألة الحادية عشرة (وهي في أن الأول يعلم غيره) انقض عليه ووصمه بالتهافت قائلاً : « أحق الأسماء بهاذا الكتاب كتاب التهافت المطلق أو تهافت أبي حامد ، لا تهافت الفلسفة » .

أين انصفه ؟ اتبع ابن رشد في كتابه نهج الفزالي : يأخذ النص من كتاب الفزالي ، ويرد عليه جملة جملة ، بطريقة جدلية منطقية عرف بها ابن رشد أكثر من غيره وهي تقوم على تقديم أقوال الخصم ، واظهار فحواها ثم الرد عليها .

واذا كان ابن رشد قد أقر للفزالي بالاصابة في بعض أقواله ، فقد حمل عليه حملة شديدة في أكثر

(١) وهي المسائل التي أوردها الفزالي في تهافت الفلاسفة وكثر الفلاسفة في ثلاث منها وبدعهم في ١٧ .

المسائل ، واتهمه تارة بالسفسطة ، وتارة بالجهل أو سوء النية ، وتارة أخرى يخفف من حملته عليه قائلا : « ولعل أهل زمانه اضطروه الى هذا الكتاب (تهافت الفلاسفة) لينفي عن نفسه الظنة بأنه يرى رأي الحكماء » . أو نجده يلوم الغزالي على تورطه في تكفير الفلاسفة أو تبديعهم لوم قاض عادل أمامه في قفص الاتهام قاض مثله ، كان يفضل ألا يقاضيه لأنه يحبه ويحترمه ، ولكنه يحب الحق أكثر منه (شيمة أرسطو بين أستاذه والحقيقة) : « وإذا قلت له أن نصره الصديق واجبة قال ان نصره الحق أولى » .

وماكذا تناول ابن رشد كتاب الغزالي وقال : « ان الغرض في هذا القول ان نبين مراتب الاقاويل المثبتة في كتاب التهافت في التصديق والاقناع ، وقصور أكثرها عن مراتب اليقين والبرهان » أي عن مقاييس الفلسفة الحققة . وهو بهذا يشير الى أن الغزالي فقيه جدلي وليس فيلسوفا برهانيا .

● مضمون الكتاب :

أما القضايا التي دار عليها كتاب ابن رشد

فأهمها :

- قدم العالم ، وأبدية العالم والزمان والحركة والخلق .
- وجود الخالق وطبيعته ، وصفاته لا سيما علمه ، والعالم العلوي .
- جوهر النفس البشرية وروحانيتها .
- الحشر ، وما الى ذلك .

١ - قدم العالم :

تأتي هذه المسألة على رأس المسائل الهامة التي دار حولها النزاع بين الفلاسفة والمتكلمين قبل الفزالي بنحو قرنين من الزمان ، اذ تتصل بها مسائل عديدة أخرى هي من صميم العقيدة الاسلامية ، كمسألة أبدية العالم (المسألة الثانية) . ومسألة الاستدلال على وجود الصانع (المسألة الرابعة) . ومسألة الارادة والفعل القديمين (المسألة الثالثة) ، الى ما هنالك من مسائل .

ويرى ابن رشد أن الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين خلاف لفظي لا أكثر . فكلاهما متفق على :

— ان أصناف الموجودات ثلاثة :

١ — الأجسام : وهي موجودات اتفقا على أنها وجدت من شيء (أي من المادة) ، وعن شيء (أي الفاعل) ، والزمان متقدم عليهما • فهي اذن محدثة •

٢ — الله تعالى : وهو موجود لم يكن عن شيء ، ولا تقدمه زمان • فهو قديم عندهما •

٣ — العالم : وهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان • ولاكنه موجود عن شيء (أي الفاعل) • وهذا هو موضع الجدل :

اذ يصعب تعيين صفته : أهو محدث أم قديم لأنه : « أخذ شيها من وجود الكائن الحقيقي ، ومن وجود القديم • فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم سماه قديما • ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثا • وهو في الحقيقة — حسب مذهب ابن رشد — ليس محدثا حقيقيا ، ولا قديما حقيقيا •

فالمحدث الحقيقي فاسد ضرورة • والقديم الحقيقي ليس له علة •

ومنهم من سماء محدثا أزليا (١) كأفلاطون
وأشباعه ، لكون الزمان متناهيا عندهم من الماضي *

يقول الفزالي في تهافت الفلاسفة : ان العالم
محدث بارادة قديمة اقتضت وجوده في الزمان الذي
وجد فيه * وهو يعني بذلك ان العالم قد حدث
في زمان ما ، بينه وبين الارادة الالهية تراخ (في
الزمن) *

فيرد ابن رشد في تهافت التهافت - رغم اقراره
بامكان تراخي المفعول عن الارادة - منكرا امكان
تراخي المفعول عن الفعل *

فلو صح مثلا ان الله اراد حدوث العالم منذ
القدم ، ولم يفعله منذ القدم للزم عن ذلك انه
تجدد في الفاعل ، او المفعول او في كليهما ، حالة او
نسبة اقتضت حدوثه في الزمان الذي حدث فيه *
فعاد السؤال في هاذو الحالة : من أحدثها ؟ وماذا
المحدث من أحدثه ؟ الى ما لا نهاية * * وماكذا لزم
- منطقيًا وبرهانيًا - ان العالم قديم * خاصة وان

(١) دائرة المعارف ج ٢ ص ٢٧ د ، ملحد ففري ،

حجة الغزالي بالمقابل لا تنهض الا على دليل جدلي فقط . .

ويرد ابن رشد الحجة الثانية القائلة بإمكان تقدم الله على العالم بالزمان أو بالذات . وماذا ما قال به ابن سينا أيضا واعتمده الغزالي أساسا لحجته حين قال : ان مفهوم التقدم بالزمان لا ينطبق على الله في نسبته الى العالم أصلا : « لأن الباري سبحانه ليس من شأنه أن يكون في زمان » والعالم من شأنه أن يكون في زمان (١) « والذين اعتبروا الله والعالم من جنس واحد أخطأوا خطأ فادحا ، حين طبقوا على الله والعالم مبدأ العلة والمعلول ، وحقيقة تقدم العلة على المعلول .

ان تقدم العلة على المعلول من طبيعة الموجود المتحرك وحده .

يقول ابن رشد : من هنا كان الخطأ الذي وقع فيه « المتأخرة من فلاسفة الاسلام لقلة تحصيلهم لمذهب القدماء » فهو يرى ان تقدم الله على العالم

(١) التهاوت من ٦٥ .

هو : « تقدم الوجود الذي هو ليس بمتغير ولا في زمان ، على الوجود المتغير الذي في الزمان (٢) » .

وأما قول الغزالي بأن الممكن لا يستدعي موضوعا ، والا لاستدعى الممتنع موضوعا ، فقول سفسطائي على حد تعبير ابن رشد « اذ ان الممتنع أيضا له موضوع يقابله وهو الوجود الذي يصح عليه كلا الامكان ونقيضه ، أي الامتناع تبعا لحاله الحقيقي » .

ويتصل بمسألة قدم العالم دعوى الغزالي ان الفلاسفة ، حين قالو بقدم العالم استحال عليهم اسناد الفعل الى الله ، الا على سبيل المجاز (كما جاء في المسألة الثالثة) ، واستحال عليهم التدليل على وجود الصانع أصلا (كما في المسألة الرابعة والعاشر) .

رد ابن رشد :

ويرد ابن رشد قائلا : ان هاذه الدعوى فاسدة ، لأن اسناد الصفات الى الله والى الموجودات الأخرى يختلف من حيث الكيفية ، ولأن العالم حتى ولو

(٢) وهو نوع اخر من التقديم ..

اعتبرناه قديما يحتاج الى فاعل لا محالة ، اذ ان سلسلة الاسباب - في رأي أرسطو - يجب أن تنتهي آخر الأمر الى سبب أول لا مسبب له : هو مبدأ الحركة والفعل في الكون • والا لأمكن وجود معلول لا علة له ، وهو محال ، ولبات كل موجود بالعرض أو الاتفاق • وفي ذلك ما فيه من انكار الحكمة في مخلوقات الصانع (١) •

قال الغزالي : الناس فئتان : أهل الحق الذين رأوا ان العالم حادث وان الحادث لا يوجد بنفسه ولا بد له من صانع • وهاذا الصانع بمعنى العلة والمبدأ ، وهو الله الذي لا علة لوجوده ، وهو علة لوجود غيره • وفئة الدهرية الذين رأوا ان العالم قديم ، ولم يثبتوا له صانعا • والفلاسفة قالوا بقديم العالم ، وأثبتوا له صانعا ، وفي ذلك تناقض بيّن • ومن ثم فتأثرهم بالدهرية واضح • •

فرد ابن رشد قائلا : العالم حادث عن فاعل قديم وفعل قديم أي لا أول له ولا آخر ، وذلك ان العالم وجوده بالحركة والحركة فعل الفاعل • وكل

(١) دائرة المعارف ج ٢ ص ٩٨ د. محمد فخري •

فعل لا بد له من فاعل موجود بوجوده • فانتجو
(أي الفلاسفة) من ذلك ان العالم له فاعل موجود
بوجوده • فالموجود اذن ليس قديما بذاته •
وماكذا فالفلاسفة عندما أثبتوا قدم العالم أثبتوا
الصانع القديم بذاته • ولم يكونوا من الدهرية في
شيء ••

ثم يتناول ابن رشد أقوال الفزالي في العلة
والمعلول مبينا له تخليطه ، لكونه لم يميز بين العلل
وهي أربع (١) • ولم يكن من ثم رده على الفلاسفة
صائبا ، لما فيه من احتمال كل علة من هاذي العلل
في شأن الله تعالى مبدأ الوجود • فهو اذن باطل (٢) •

يتساءل الفزالي في موضوع العلل : ان جاز
القول بتسلسل حوادث الى ما لا أول له ، فلم لا يجوز
القول بتسلسل علل الى ما لا أول له ؟ وان صح ان
آحاد الحوادث ذوات أوائل ، والمجموع لا أول له ،
فلم لا يصح القول بأن آحاد العلل ممكنة ، أما

(١) العلل عند ارسطو أربعة اقسام : العلة المادية ، والعلة الصورية ،
والعلة الفاعلة ، والعلة الغائية • مثل السرير • او أي شيء
مصنوع الحر •

(٢) تهافت التهافت ص ٣٢٥ •

المجموع فواجب ، ليكون ما يصدق على الآحاد
لا يصدق على المجموع في الحالين ؟

وينتصر ابن رشد للفلاسفة مظهرا وجه
التخليط عند الغزالي فيقول : « لا تناقض بين
قولهم (أي الفلاسفة) بإمكان حوادث لا أول لها
وقولهم باستحالة علل لا أول لها : ليست الحوادث
عللا بعضها لبعض ، بل هي معلولة - آحادا
ومجموعا - لعلة خارجة عنها - والفلاسفة أحالو
تسلسل علل الى ما لا أول له ، لا تتابع حركات
لا أول لها . .

وليس ثم بعد' حوادث أو حركات ، بل حركة
واحدة بالعدد ، متصلة دائمة ، وهي حركة الجرم
السماعي ، وليس حركة السماء مؤلفة من دورات
كثيرة الا في الذهن فقط (١) » .

ويرى المحقق الأب يوحنا قمير « في هذه الجملة
تفنيدا مفحما لاحالة الغزالي أعدادا لا نهاية لها من
حركات الأفلاك » .

(١) تهافت التهافت ص ٢٨٣ . انظر ايضا « التهافتان » ص ٣٧
للأب يوحنا قمير - دار المشرق - بيروت ١٩٦٩ .

والغزالي يتهم الفلاسفة في قولهم بوجود العلة للعالم ، ويرى هاذا القول باطلا •

ان العالم في عرفهم قديم ، وانما العلة للحوادث • وليس يحدث في العالم ولا ينعدم جسم ، وانما يحدث الصور والاعراض • فآن الأجسام هي السماوات والعناصر الاربعة وهي قديمة •

فيجيب ابن رشد عنهم قائلا : ان الجسم عندهم سواء كان محدثا أو قديما ليس مستقلا في الوجود بنفسه • • وبعد ذالك أخذ ابن رشد يشرح للغزالي معنى كلام الفلاسفة عندما يقولون بواجب الوجود ، وممكن الوجود : « اذا فهم من واجب الوجود الموجود الضروري • ومن الممكن الممكن الحقيقي ، أفضى الأمر ، ولا بد ، الى موجود لا علة له (١) •

ويطرح الغزالي القضية في شكل سؤال فيقول : اذا كان الله فاعلا للعالم أو محدثا له ، فكيف يكون العالم ، مع ذالك قديما ؟ فيجيبه ابن رشد قائلا : ان العالم عندنا في حدوث دائم ، وانه ليس لحدوثه مبدأ ولا نهاية • وليس في هاذا القول تناقض كما

(١) تهافت التهافت من ٤١٨ •

يزعم الغزالي •

ويمضي الغزالي في جدله قائلا : « لا جرم ان العالم لم يزل ممكن الحدوث • لاكن اذا قدر موجودا ابدا ، لم يكن حادثا • ولم يكن الواقع على وفق الامكان بل على خلافه • فالممكن الحدوث ممكن لا غير • وبذلك يتمين اصل كونه حادثا لا قديما • والامكان يرجع الى قضاء العقل : فما قدره العقل موجودا ، ولم يمتنع عليه تقديره ، سمي ممكنا ، وان امتنع سمي مستحيلا • وان لم يقدر العقل على تقدير عدمه سمي واجبا • •

فالامكان والاستحالة والوجوب ، قضايا عقلية لا تحتاج الى موجود حتى تجعل وصفا له • • • نقول (يتابع الغزالي) : القضايا الكلية ثابتة في العقل عندهم ، ولا وجود لمعلوماتها في الأعيان • حتى صرحوا بأن الكليات موجودة في الالذهان لا في الأعيان • فيرد ابن رشد الاعتراض مثبتا :

١ - ان ما كان ممكنا أن يكون أزليا ، واجب أن يكون أزليا ، لأن الذي يمكن فيه تقبل الأزلية ، لا يمكن فيه أن يكون فاسدا (١) •

(١) الفلسفة العربية في موضوعات موسعة من ٢٢٢ و ٢٢٣ نجيب مغول - مكتبة الطوان ١٩٧٠ •

٢ - كون الامكان حكما ذهنيا ، أو قنسية عقلية ،
هو الذي يستدعي أمرا موجودا خارج النفس
لأن المعقولات لا تكون صادقة ما لم توجد في
النفس على ما هي عليه خارج النفس .

صحيح ان الكليات موجودة بالفعل في الازهان ،
لاكنها موجودة بالقوة في الأعيان ، بصرف النظر
عن وجود العقل والعقلاء . ولولا ذلك لكانت
كاذبة . لا بد اذن في قولنا في الشيء انه ممكن من
أن يستدعي هاذا الفهم شيئا يوجد في الامكان ،
لأنه لا يمكن أن يكون عدم الشيء هو الذي يتحول
وجودا . .

— أما الاستدلال على أن معقول الامكان يستدعي
موجودا يستند اليه ، بدليل ان الممتنع لا يستدعي
موجودا يستند اليه ، فقول سفسطائي على حد
تعبير ابن رشد . ذلك لأن الممتنع يستدعي
موضوعا مثلما يستدعي الامكان (١) .

(١) فالذا رفعت الموضوع العاقل الامكان (وهو الهولي : الموضوع
الانقضى للكون والفساد) أي الموضوع الذي ينتقل من حال الوجود
بالقوة الى حال الوجود بالفعل ارتفع الحدث والتغير ، وسبب =

فقول الفلاسفة بأن الكليات موجودة في الازدهان ،
لا في الأعيان ، انما يريدون به انها موجودة بالفعل
في الازدهان ، وانها موجودة بالقوة لا بالفعل في
الأعيان . . فالكلي - اذن - تشبه طبيعته طبيعة
المتكلمين لأنهما يجتمعان في الوجود الذي بالقوة (١) .

والنتيجة هي دائما كما يقول ابن رشد : العالم
قديم وله صانع . هاكذا قالت الفلاسفة وهاكذا
قالت الأشعرية مع خلاف لفظي بسيط ، يدور حول
مفهوم الزمان : فالتكلمون ومنهم الأشاعرة يقولون
ان الزمان متناه من الماضي . أما الفلاسفة فيقولون
انه غير متناه كحاله في المستقبل . وبالتالي فليس
بين العالم وبين خالقه انقطاع زمني . . فهو اذن
قديم . . هاذا هو كل الخلاف بين الفلاسفة
والتكلمين : أزلية الزمان . وليس في هاذا ما يدعو
الى تكفير الفلاسفة . ما دام الله هو الخالق
الوحيد . .

= ذلك ان الشيء الذي يمكن ان يوجد ليس نفس العدم . كما ان
الشيء الذي يمكن ان يعدم ليس نفس الوجود . فهناك ان
شيء ثالث قابل للوجود والعدم معا . وهو المتصف بالامكان .
أي بالانتقال من حال العدم الى حال الوجود .
(١) الفلسفة العربية في موضوعات موسعة ص ٣٢٣ .

أما إذا ادعى المتكلمون ان هاذة النظرية تصطدم مع ظاهر الشرع سارع ابن رشد الى القول بأن ظاهر الشرع لا يثبت حدوث العالم بل يكاد يقول العكس . فالآية : « يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات » . يشير ظاهرها الى وجود ثان بعد هاذا الوجود . وكذلك الآية « وهو الذي خلق السماوات والارض في ستة أيام وكان عرشه على الماء » ، تدل على وجود قبل وجود السماوات والارض ، وعلى زمان قبل هاذا الزمان « لذلك عمد المتكلمون الى تأويل مثل هاذة الآيات ، وكذلك فعل الفلاسفة . وكان لزاما عليهم أن يؤولو فإين وجه الكفر أو التكفير في هاذة المسألة ؟

وخلاصة القول : ان ابن رشد قد اتبع - وهو زعيم المشائين العرب وخاتمهم - مذهب أرسطو في حصر الامكان في الامكان الطبيعي ، أي امكان الصور ، والكيفيات والاعراض كامكان التمثال والألوان : فهاذة بحاجة الى مادة أو موصوف قابل لها لتصبح حقيقة .

رسواء قال ابن رشد بأزلية الزمان (١)
وبالامكان الطبيعي ، فهو في كل ذلك يجول في
ميدانه ، ويثبت للغزالي خطأه وسفسطته في كل
قضية تتناول مسألة من أهم المسائل الفلسفية وهي
مسألة قدم العالم . ذلك لأن ابن رشد قد اعتمد
في ردوده القياس والبرهان الأرسططاليسيين
القائمين على :

— أكاديمية البحث من حيث التنظيم والتبويب
والكشف عن مناهج الأدلة . .

— مقارنة الحجة بالحجة ، ودحض البرهان بالبرهان
كما في « تهافت التهافت » .

— التفرغ والاستطراد في بسط أدلة أرسطو على
قدم العالم بناء على قدم الزمان والمادة والحركة .

وقد أراد ابن رشد بهذا النهج العقلاني أن
يثبت فاعلية الفلسفة الأرسطية ومقدرتها على

(١) لكن اعتماد ابن رشد على أزلية الزمان اوقعه في شيء من
الغموض والالتباس : لأنه لم يفرق بين ما هو الزلي وما هو ابدى:
فالزمان لا يتصور الا مع الحركة ، والابدية لا تتصور مع الحركة
بحال من الاموال . إذ الكائن الابدى لا يتحرك من مكان الى
مكان ولا من زمان الى زمان .
— المؤلف —

المواجهة من جهة ، وان يؤكد تجرده الموضوعي
وحياده في الرد على الغزالي من جهة ثانية *

زد على ذلك انه أراد أن يصحح ما أغلق على
فهم الفارابي وابن سينا من فلسفة المعلم الأول
ولا سيما مسألة قدم العالم * فاصطاد عصفير كثيرة
بعجر واحد - اذا جاز التعبير - *

ذلك لأن أبا الوليد لم يكتف بالرد على الغزالي
والمتكلمين ، بل صحح للفارابي وابن سينا أخطاءهما
ولامهما في مسألة قدم العالم * لا سيما ابن سينا
الذي ساير أو رضخ لمقولة بعض المتكلمين وللمقدمتي
أبي المعالي القائل في المقدمة الأولى : ان العالم بجميع
ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه ، حتى
يكون من الجائز مثلاً أن يكون أصغر مما هو ،
وأكبر مما هو أو ... الخ ..

ويقول في الثانية : ان الجائز محدث وله محدث -
وقد أبطلهما ابن رشد - بينما قال بهما ابن
سينا (١) - فالأولى خطائية وكاذبة لأنه لا يعقل أن

(١) يؤون ابن سينا بالجائز - كما في المقدمة الأولى لابي المعالي *
فأبو علي يقول : ان كل موجود ما سوى الفاعل فهو اما اعتبر -

يكون العالم على غير ما هو عليه . . ولو قلنا بجواز
أن يكون على غير ما هو عليه لأبطلنا حكمة الصانع .
اذ ليس في العالم الا شيء واحد : اما واجب واما
ضروري .

أما الثانية وهي قول أبي المعالي ان الجائز
مُحدث ، فقد اختلف فيها العلماء - يقول ابن رشد -
أجازها أفلاطون وأبطلها أرسطو .

واذا كان ابن رشد قد اكتفى بلوم الفارابي
وابن سينا في هذه المسألة ، فقد انتقل من اللوم الى
الهجوم والتجريح بالنسبة لموقف الفزالي منها
بالذات ومن معظم المسائل الفلسفية التي تعرض لها
أبو حامد في « تهافت الفلاسفة » بوجه عام .

فالفزالي - في نظر ابن رشد - عالم سفسطائي
من الطراز الأول ، قد حشا كتابه بالسفسطة وقصر
في أقاويله عن مرتبة اليقين والبرهان وعن فهم

= بخاته ممكن وجائز ، وان هاذه الجائزات صنفان : صنف جائز
باعتبار فاعله ، وصنف واجب باعتبار فاعله ، ممكن باعتبار ذاته ،
وان الواجب بجميع الجهات هو الفاعل ، وهما الرأي في غاية
السقوط على حد تعبير ابن رشد ، وذلك ان الممكن في ذاته -
في رأي أبي الوليد - ليس يمكن ان يعود ضروريا من قبل فاعله
الا اذا انقلبت طبيعة الممكن الى طبيعة الضروري .

الحكمة نفسها » فتعرض أبي حامد الى مثل هاذ
الأشياء (من آراء الفلاسفة) هاذ النحر من
التعرض لا يليق بمثله . فانه لا يخلو من أمرين :
أما انه فهم هاذ الأشياء على حقائقها ، فساقها
ها هنا على غير حقائقها وذاك من فعل الشرار واما
انه لم يفهمها على حقيقتها ، فتعرض الى القول فيما
لم يحط به علما ، وذاك من فعل الجهال ، والرجل
يجل عندنا عن هاذين الوصفين . ولاكن لا بد
للجواد من كبرية ، فكبرية أبي حامد في وصفه هاذ
الكتاب . ولعله اضطر الى ذلك من أجل زمانه
ومكانه » .

من الملفت للنظر هاذ الاخلاقية الرفيعة في نقد
ابن رشد للغزالي . فابو الوليد مهما تمادى في
التجريح والقسوة في ابطال حجج الغزالي الا انه
لا ينحدر اطلاقا الى مستوى الشتيمة والقذف . كما
فعل « حجة الاسلام » . . .

مسألة الصفات (أو التنزيه) :

علمنا - فيما مضى - أن مسألة الصفات الالهية
كانت مثار خلاف شديد عند المتكلمين والمعتزلة
وفلاسفة المسلمين ، مرده الى حماسهم في قضية

التنزيه أو نفي الصفات عن الله ليبقى بعيدا عن
أي تشبيه أو تمثيل أو تجسيد •

وابن رشد يدلي بدلوه في هذه المسألة الكلامية
الهامة في كتابه « الكشف عن مناهج الأدلة الذي ألفه
قبل تهافت التهافت • رادا بقوة على مزاعم
الأشعرية والمعتزلة والباطنية والحشوية في « معرفة
الطريق التي تفضي الى وجود الصانع » أخذا
عليهم جميعا اعتمادهم مقدمات غير برهانية •
وسنعرض رده بالتفصيل عند الحديث عن هذا
الكتاب • أما في تهافت التهافت فقد عرض لمسألة
الصفات في معرض رده على الغزالي • اتهم أبو
حامد الفلاسفة بالتلبيس (المسألة ١٣) في اسنادهم
الفعل الى الله أصلا ، وتعجيزهم عن اثبات مذهبهم
في الصفات : سواء الوجدانية ، أو البساطة أو
مفارقة الاجسام ، أو العلم • وذلك عن طريق ابطال
الحجج التي استعملوها ، والتدليل على أنها لا تفيد
اليقين •••

فرد ابن رشد على المتكلمين عامة والغزالي
خاصة اطلاقهم القول في الوجود القديم (الله)
والوجود الحادث (الجسم الطبيعي) على نحو

واحد أي باشتراك الاسم ، فينتج عن ذلك التشبيه والتجسيد .

الفلاسفة — كما يقول — أسندوا العقل والارادة والعلم الخ .. الى الله على سبيل التنزيه خلافا للمتكلمين ، فنفوا أن يكون بين فعل الله وارادته وعلمه ، وبين فعل الانسان وارادته وعلمه أي شبهة ، بل هم يرون : « ان الله يريد بارادة لا تشبه ارادة البشر ، وهو عالم بعلم لا يشبه علم البشر » .
وانه كما لا تدرك كيفية علمه ، كذلك لا تدرك كيفية ارادته » .

علم الله بالجزئيات :

والحق ان ابن رشد ، في حرصه على تنزيه الخالق ينفصل عن المتكلمين وعن المشائين العرب عامة وابن سينا خاصة : ففي مسألة العلم ، مثلا ، ولعلها أهم الصفات التي اختلف فيها المتكلمون والفلاسفة ، ينفي ما ذهب اليه ابن سينا من أن الله يعلم الموجودات علما كليا ، أو هو يعلم الجزئيات من خلال علمه بالكليات . ويقول : « ان المحققين من الفلاسفة لا يصفون علمه سبحانه بالموجودات

لا بكلي ولا بجزئي ، وذلك ان العلم الذي هاذ
الأمور لازمة له هو عقل منفعل ومعلول • والعقل
الأول هو فعل محض وعلة • فلا يقاس علمه على
العلم الانساني (١) » •

وينتهي ابن رشد الى القول بأن المؤمن الموحد
عليه أن يؤمن بصفات الله ، وأن يؤمن كذلك بأنها
ليست كصفات الانسان •

ويمضي ، لتأكيد ذلك ، في ضرب الأمثلة قائلا :
ان للانسان قابليات للكرم والحلم والرحمة والعدل
وسائر الصفات الحميدة • ولاكن القابليات تحتاج
الى من يوجدها ، ومن يخرجها من القوة الى الفعل •
وهاذا ان جاز في حق الانسان فليس مما يجوز في
حق الله • « وأما قوله سبحانه : لا يسأل عما يفعل
وهم يسألون • فان معناه لا يفعل فعلا من أجل انه
واجب عليه أن يفعل • • والباريء سبحانه وتعالى
يتنزه عن هاذ المعنى : فالانسان يعدل ليستفيد
بالعدل خيرا في نفسه • ولو لم يعدل لم يوجد له
ذلك الخير • وهو سبحانه وتعالى يعدل لا لأن ذاته

(١) التهافت ص ٤٦٢ للتفصيل انظر دائرة المعارف ص ٩٨ ج ٢ •

تستكمل بذلك العدل ، بل لأن الكمال الذي في ذاته
اقتضى أن يعدل .. » .

فلا نكران للصفات عند ابن رشد . وانما
النكران للمشابهة بين صفات الانسان وصفات الله .
وانها تشترك في الأسماء كالرحمة والعدل والعفو
والكرم ، ولاكنها لا تشترك في المدلولات (١) .

وماكدا ، فان علم الله بالجزئيات مسألة لم
يعرها ابن رشد كبير اهتمام ، « لأن هاذا القول
ليس من قولهم » (يقصد الفلاسفة) (٢) .

ومع هاذا فهو يتناول هاذه المسألة في كتابه
« فصل المقال » ليشير الى « ان أبا حامد قد غلط
على الحكماء والمشائين فيما نسب اليهم انهم يقولون
انه سبحانه وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلا ، بل
يرون ان الله يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا .
وذلك ان علمنا معلول للمعلوم به ، فهو محدث
بحدوثه ، متغير بتغيره ، وعلم الله سبحانه بالوجود

(١) للتفصيل انظر كتاب : تاريخ الفلسفة العربية هنا هاموري ود.

خليل الهر من ٤٤٩ وما بعدها .

(٢) كما جاء في امر كتاب تهافت التهافت .

على مقابل هاذا ، فانه علة للمعلوم الذي هو الوجود . وكيف يتوهم على المشائين انهم يقولون انه سبحانه لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات ، وهم يرون ان الرؤيا الصادقة تتضمن الانذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان المستقبل ، وان ذلك العلم المنذر يحصل للانسان في النوم من قبل العلم الأزلي المدبر للكل والمستولي عليه ، وليس يرون انه لا يعلم الجزئيات فقط على النحو الذي نعلمه نحن . . . » .

الى أن يقول : « فلا معنى للاختلاف في هاذه المسألة ، أعني تكفيرهم أو لا تكفيرهم . فمن أين جاء الفزالي بهاذه الفرية ؟ ونحن متأكدون من ان مذاهب الفلاسفة الإلاهيين لم يرد فيها اطلاقا ما يدعو الى هاذه الفرية ! وابن رشد بالذات في طليعة الفلاسفة المشائين تنزيها لعلم الله . بل انه قال في غير موضع من كتبه ان علم البرهان نفسه انما هو من وحي الله . .

حشر الأجساد :

لابن رشد رأي غريب في مسألة الحشر . فبعد

أن أوّل وتساهل ، وتهرب من الاجابة الصريحة ،
 خرج علينا برأي مستهجن قائلاً : بأن الحشر
 الجسماني هو للعامة : أي انهم يجب أن يؤمنوا به
 كما ورد في القرآن وفي آيات كثيرة ، مثل : « نار
 وقودها الناس والحجارة » • أو « يوم تذهل كل
 مرضعة عما أرضعت ، وتضع كل ذات حمل حملها »
 وترى الناس سكارى وما هم بسكارى » • أو « من
 يحيي العظام وهي رميم ؟ قل : يحييها الذي أنشأها
 أول مرة » • أو « أيحسب الانسان ان لن نجعل
 عظامه ؟ بلى : قادرين على أن نسوي بنانه » •

في ظاهر هذه الآيات وأمثالها تصوير وتجسيد
 للمعاد بأنه حشر للأجساد بل للأفراد • ولاكن ابن
 رشد يترك هذا لعامة المسلمين • أما الاشتغلون
 بالحكمة فلهم أن يؤولو هذه الآيات ومثيلاتها تأويلاً
 مجازياً • ولهم أن يمتدوا مثله بحشر الأرواح
 وحدها ، وبشكل جماعي لا افرادي • • فظاهر
 الدين - اذن - فرض على الجمهور ، وباطنه فرض
 على الفلاسفة • • وهذا ما يتفق ونظرته التوفيقية
 المشهورة والتي فصلها في « فصل المقال » الذي
 سيأتي الحديث عنه بعد قليل •

وواضح من مفهوم المعاد عند ابن رشد أنه يسير به على خطى « الحكيم الذي كمل به الحق » .
ومعروف ان أرسطو يتساءل بالنسبة الى خلود النفس : هل تفارق النفس (وهي صورة الجسد الطبيعية) هاذا الجسد ؟ فيجيب ابن رشد - كما أجاب أستاذه ولاكن بوضوح أكثر - ان السبيل الى اثبات مفارقة النفس هو أن فيها جزءا مفارقا لهيولائها تتميز به عن سائر قواها هو : القوة الناطقة وادراكها للمعقولات - « فمن هنا - لعمري - ان هاذة القوة التي فينا غير هيولانية - ولما كانت غير هيولانية ، أمكن لها أن تفارق » (أي أن تغلذ) .

وهاكذا يوضح ابن رشد بالدليل الفلسفي ان في النفس شيئا واحدا قابلا للمفارقة أو الخلود ، هو العقل بقسميه : الهيولاني والفعال . أما سائر قواها : أي الغاذية والحاسة والنزوعية والمخيلة ، فهي تتقوم بموضوع طبيعي خاضع لسنة الكون والفساد هو الحرارة الغريزية .

فاذا بطل خلود النفس ، وهي صورة الجسد ، وكان الجسد من المركبات التي تنحل لدى الوفاة الى

عناصرها الاصلية ، بطل - ضرورة - المعاد الفردي
أي معاد الشخص المركب من نفس وجسد - وهو ما
يعرف بالحشر الجسماني . .

ودليل أرسطو على بقاء العقل وصلاحه للوجود
المنفصل قائم على ايمانه بأن الحقيقة العقلية لا
تتوقف على الأشخاص ، ولا تنقص بنقص هاذ
الشخص أو ذاك ، فهي مستقلة منزهة عن الفناء
الذي يصيب الأشخاص .

وابن رشد كذلك يؤمن بوحدة الحقيقة
العقلية . فكان طبيعيا ان يجاري « الحكيم » في هاذ
المسألة .

وحين نقل في « تهافتة » كلام الغزالي في الرد
على القائلين بفناء النفس قال : « ما قاله هاذ
الرجل في معاندتهم هو جيد ، ولا بد في معاندتهم
أن توضع النفس غير مائتة ، كما دلت عليه الدلائل
العقلية والشرعية » . الى أن يقول : « وذلك ان
ما عُدِمَ (من الأجساد) ثم وجد ، فانه واحد
بالنوع لا واحد بالعدد (١) » .

(١) للاستزادة النظر كتاب ابن رشد للعقائد في سلسلة نوابغ الفكر
العربي من ٤٢ .

ولاكن ابن رشد يعود ليهاجم الغزالي في التهافت حيث ينفي أبو حامد ان الواحد لا تأتي منه الكثرة . فيقول : « ان ها هنا من الخيرات خيرات ليس يمكن أن توجد الا يشوبها شر كالحال في وجود الانسان الذي هو مركب من نفس ناطقة ، ونفس بهيمية » .

ويرد عليه في اتهامه الفلاسفة المنكرين لحشر الأجساد بقوله : « هاذا شيء ما وجد لواحد ممن تقدم فيه قول ... وان الشرائع كلها اتفقت على وجود أخروي بعد الموت ، وان اختلفت في صفات ذلك الوجود ... وهي (أي الشرائع) تنحو نحو الحكمة بطريق مشترك للجميع في تعريف السعادة الأخروية ... » الخ .

والخلاصة ان ابن رشد كان يؤمن بأن النفس الناطقة جوهر مجرد لا يقبل الفناء . وان لها سعادة في المعاد تشبه سعادة الفناء في الله التي يؤمن بها الصوفية . كما يؤمن بأن الروح من أمر الله فلا يجب الخوض في الكلام عنها بما يخالف الوحي ويناقض الانبياء . ومع هاذا لم يسلم أبو الوليد من سهام النصيين المغلقين . ذلك هو قدر من يأتي سابقا لمصره .

روحانية النفس :

ويمضي ابن رشد في « تهافته » فيشبه النفس البشرية بالضوء فيقول : « والنفس هي منقسمة بالعرض أي بانقسام محلها • والنفس أشبه شيء بالضوء • وكما ان الضوء ينقسم بانقسام الاجسام المضيئة ، ثم يتحد عند انتفاء الأجسام • كذلك الأمر في النفس مع الأبدان » •

وهو بهذا يلخص نظريته القائلة بوجود النفس الانسانية ، أي العقل في النوع الانساني ، الذي يبقى وان زال الأفراد (١) ••

وكأرسطو يذهب ابن رشد الى أن النفس واحدة بالموضوع كثيرة بالقوى ، وان مبدأ وحدتها وعلتها القريبة هي الحرارة الغريزية (٢) •

كما يقول : « ان النفس تختلف عن الجسم من حيث يلحقها التغير بالعرض ، أي من جراء صلتها بالجسم لا بالذات (٣) » • فهي ليست هيولانية

(١) من هنا ايضا كان تكفيره لان المعاد الجسماني للأفراد ركن من

أركان الدين الاسلامي ، وهو - كما ترى - ينكره •••

(٢) ابن رشد : فيلسوف قرطبة من ٩٢ د ، مابعد فخرى •

(٣) المصدر نفسه من ٩٣ •

أصلا .

وهي - كما يقرر أرسطو - « صورة لجسم طبيعي آلي » فيستحيل عليها أن تكون مادة الجسم الطبيعي .

والصور الطبيعية عند أرسطو « كمالات أول للأجسام التي تسند إليها » .

وأجزاء النفس خمسة : النباتية أو الغذائية ،
فالحساسة ، فالمتخيلة ، فالناطقة ، فالنزوعية .

هنا يتضاءل ابن رشد أمام عملاقية أستاذه
أرسطو لدرجة أنه يكرر حرفيا ما قاله المعلم الاول
عن النفس وقواها وروحانيتها .

لنر - الآن - كيف رد ابن رشد على الغزالي
في هذا المجال ، ودافع عن الفلاسفة :

في المسألة الثامنة عشرة من كتاب « تهافت
الفلاسفة » حاول الغزالي تعجيزهم عن اقامة البرهان
العقلي على روحانية النفس ، وانها جوهر مفارق
قائم بنفسه ، وليست جسما .

يقول الفلاسفة : العلوم العقلية تحل في الانسان ،
والعلم الواحد منها لا ينقسم ، فلا بد أن يكون محله
أيضا لا ينقسم . ولما كان الجسم مركبا أي منقسما ،

فلا يصلح أن يكون محلاً للمعلوم ، سواء قلنا انها تنطبق فيه انطباع الأعراض في الجواهر ، أو ان بينها وبينه نسبة العلم الى العالم به (١) .

ولو حل العلم في جزء من الانسان ، لكان العالم ذلك الجزء لا الانسان كله . . . والجهل ضد العلم : فان حل العلم جزءاً من القلب أو الدماغ ، جاز قيام الجهل في غيرهما . . . فيكون الانسان — والحالة هذه — في صفة واحدة جاهلاً ، وعالماً بشيء واحد . فاستحال اجتماع ضدين في محل واحد .

اعتراض الغزالي :

جاء اعتراض الغزالي على ذلك على شكل سؤال :

« لِمَ لا يكون محل العلم الجوهر الفرد ؟ (٢) »

(١) الفلسفة العربية في موضوعات موسعة . ص ٣٢٨ نجيب مخول - مكتبة الطوان - بيروت ١٩٧٠ .

(٢) الجوهر الفرد اصطلاح عربي لمبدأ الذرة عند الفلاسفة اليونان كديموقريطس ، ولوقيبس ، وابيقوروس القائلين بأن العالم مكون من عناصر أو ذرات متناهية في الصغر ، وغير قابلة للقسمة . ولذلك سماها بعض متكلمي الاسلام « الجزء الذي لا يتجزأ » ومنهم المعتزلة وعلى رأسهم العلاف (١٠٢٣٥ هـ) ثم -

أو الجزء الذي لا يتجزأ ؟ وقد قال المتكلمون ان الجسم يتركب منه ؟ ثم ان ما زعمتموه من ان كل حال في جسم ينبني أن ينقسم ، باطل عليكم : الشاة - مثلاً - تدرك بالقوة الوهمية الجسمانية معنى المداوة في الذئب ، والمداوة من المعاني التي ليس من شرطها أن تكون في مادة « • أما قولهم : ان العلم ، لو كان في جزء من الانسان ، لكان العالم ذالك الجزء ، لا الانسان على الجملة ، فيرده الغزالي بقوله : هاذا هوس • الانسان يسمى مبصراً ، وسامعاً ، وذائقاً بنوع من التجوز ، كما يقال : فلان في بغداد ، وهو لا يمكن أن يكون الا في بعضها » •

وقولهم : ان العلم ضد الجهل • فان حل العلم جزءاً من القلب أو الدماغ جاز قيام الجهل في جزء

• جاء الاشاعرة يدافعون عن المذهب الذي لدعم رأيهم في حدوث العالم قائلين : لما كان العالم مكوناً من اجزاء ولما كانت هذه الاجزاء ممكنة اتصالها والفصالها ، وممكنة حركتها وسكونها ، اذ انه لو الت من طبيعتها ساكنة او متحركة لكانت ابدًا على حالتها الطبيعية ، ولما مرت من حال الى حال ، وهذا خلاف المشاهد • فبما انها تجتمع وتفرق ، فلا بد لها من فاعل يجمع منها المجتمع ، ويفرق المفرق وهو الله • للتفصيل اطلب كتاب اهم الفرق الاسلامية ص ١١٩ د، البير نصري نادر بيروت ١٩٦٠

آخر منهما • وما كذا يكون الانسان ، في حال واحدة
عالمًا وجاهلاً بشيء واحد • غير أنه يستحيل اجتماع
الضدين في محل واحد •

هاذا القول مردود ايضا على الفلاسفة في
الشهوة والشوق والارادة ، وهي أمور أو معان
تثبت للبهائم والانسان وتنطبع في الجسم ،
ويستحيل أن ينفر الجسم مما يشتهق اليه • فيجتمع
فيه النفرة والميل الى شيء واحد بوجود الشوق في
محل ، والنفرة في محل آخر •

وكأنني بآبن رشد قد ضاق بالغزالي ذرعاً ،
فراح يفند اعتراضاته بندا بندا ، قائلاً بكل هدوء
وموضوعية الفيلسوف : « كل ما حل من الصفات
في جسم فهو منقسم بانقسام الجسم • لكن الانقسام
ليس في الحد والماهية • لأن الماهية واحدة كيفما
تقلبت الأمور : البياض — مثلاً — هو هو بعينه ،
سواء كان في الجزء أم الكل • وبما ان المعقولات
لا تكون الا لماهية الاشياء التي يعبر عنها الحد ،
فهي اذن لا تقبل الانقسام • وبالتالي ليس محلها
جسم من الاجسام •

أما ما قاله الغزالي في القوة الوهمية فقد اتبع

فيه ابن سينا • والشيخ الرئيس يخالف الفلاسفة القدماء ، في أنه يضع في الحيوان قوة غير القوة المتخيلة عوض الفكرية في الانسان : المتخيلة هي التي تقضي على أن الذئب من الشاة عدو • فلا معنى لزيادة قوة أخرى تدعى القوة الوهمية •

أما قولنا في الانسان : « انه عالم » على سبيل المجاز فليس كقولنا « انه مبصر » • اذ لا يظهر لنا ان هناك عضوا خاصا بالعقل ••

وبالنسبة لاستحالة حلول الأضداد في محل واحد — حسب رأي الفلاسفة أو ما ينسب اليهم — فاعتراض الغزالي على هذا صحيح — كما وجد ابن رشد — لأن النفس النزوعية لا تنزع الى المضادات معا ، وهي مع ذلك جسمانية • لذلك ليس في هذا دليل على ان العقل لا يحل جسما أصلا •• بل كل ما فيه ان العلم ليس يحل الجسم حلول اللون وسائر الأعراض • غير اني لست أعلم أحدا من الفلاسفة احتج بذلك في اثبات بقاء النفس ، الا من كان لا يعبأ بقوله (١) •

(١) للتوسع اقرأ نجيب مفول في كتابه : موضوعات فلسفية موسمة ص ٢٢٧ وما بعدها • مكتبة الطوان - ١٩٧٠ - بيروت •

العقل وآلة الإدراك :

رأي الفلاسفة : يقفز رأسا الى ذهننا قول ابن سينا في العقل ونوع ادراكاته ، وانه يعقل نفسه • في حين ان الحواس لا تعقل نفسها • ومعنى هاذ ان العقل لا آلة له ولا محل • بينا الحواس لها آلة ولها محل • ونذكر ، كذلك ، قوله ان الحواس المدركة بآلات جسمانية يعترئها الضعف والكلال لكثرة الاستعمال ، على عكس العقل الذي كلما أمعن في التأمل وأدام النظر في المعقولات سما وقوي وزاد نشاطا •

ويجيء رد الغزالي ، على هاذه المقولة ، باهتا وجدليا افتراضيا لا أكثر ، وملخصه : « اذا كانت الحواس لا تدرك نفسها ، فما ذالك الا بحسب المادة الجارية •• الى أن يقول : « فكذالك لا يبعد أن يكون لنا حاسة تسمى العقل ، وتخالف سائر الحواس فتدرك نفسها ••• » •

والأغرب من هاذا الافتراض مثل التمساح الذي أورده الغزالي داحضا به حكم الفلاسفة على الكلبي من الجزئي « كأن تقول ان كل حيوان يحرك عند

الأكل فكه الاسفل ، لأنك استقرأت الحيوانات كلها
ورأيتها كذلك ، لاكنك غفلت عن التمساح ، وهو
يحرك فكه الأعلى .. فلعل العقل حاسة أخرى
تجري من سائر الحواس مجرى التمساح من سائر
الحيوان ... (١) » .

ويدحض الفزالي مسألة ضعف الآلة أو الحاسة
بفعل الادمان وكثرة الاستعمال ، بالطريقة ذاتها ،
طريقة الافتراض والتخمين - اسمعه يقول في هاذا
الشأن : « فقد يقوى بعضها في ابتداء العمر ،
وبعضها في الوسط ، وبعضها في الآخر ، بعد
الأربعين مثلاً ، يقوى الشم ويضعف البصر ، ولا
يبعد أن يكون مزاج الآلات أيضا يختلف في حق
الأشخاص ، وفي حق الاحوال ... » .

ان ردودا كهاده يبدأ أكثرها ب : قد يكون ،
أو لا يبعد أن يكون ، وربما ولعل ، ردود سفسطائية
وغير علمية ، يغلب عليها المنطق الجدلي الخطابي ،
الأمر الذي لا يجعل من الفزالي محاورا فلسفيا
بارعا ، بله فيلسوفا ..

(١) تهافت الفلاسفة ٢١٥ .

هاذا في أسوأ الأحوال ، أما في أحسنها فان هاذ
الردود تبرز الغزالي مجادلا أشعريا عنيدا ، ومدافعا
غيوراً عن دين ، أو بقايا دين عبث به العابثون ،
من متفلسفة ، ومتكلمة ، وغنوصية ، وصابئة ،
ومجسدة ، وأفلوطينية .. وبعض باطنية ..
وصوفية .. في عصر وظروف حتمت وجود ظاهرة
جديدة : هي ظاهرة الغزالي ، كردة فعل طبيعية ،
وكمحاولة انقاذ أخيرة .. ولاكن ..

لهذا كان سهلا على ابن رشد رد أكثر هاذ
الردود :

— كرده على مثل التمساح ، بقوله : « أما مثل
التمساح ، فهو نتيجة استقراء ناقص ، لم يتناول
جميع أنواع الحيوانات ، فلا يفيد اليقين ،
ولا ينطبق على ما قيل في الحواس الخمس ، إذ
ليس ها هنا حاسة سواها »

— وكرده على ادراكات العقل ، وازدياد نشاطه
كلما أمعن في التعقل والتأمل والنظر بعكس
الحواس * وهاذا يعني انه من جوهر مغاير *
في حين ان أبا حامد يساوي بين الجوهرين *

— وكرده على رد دليل الكليات المجردة : القوة العقلية تدرك الكليات العامة المجردة من المواد والأوضاع .

الى آخر هاذو الردود الرشدية المنطقية الموفقة ،
والمنصفة ، المبنية على القياس والحد ، البعيدة عن
الحماس الديني الانفعالي .

● السببية الطبيعية :

كان الفزالي ينكر السببية الطبيعية (١) الناتجة
عن ارتباط ضروري بين السبب والمسبب ، ويرى
بين الأسباب والمسببات اقترانا جرت العادة على
مشاهدته ، وان الحوادث ليس لها علة الا ارادة الله

(١) الاسباب او العلل وهي ما يتوقف عليه وجود الشيء ، وهي
اربعة : الاسباب المادية ، الاسباب الصورية ، الاسباب الفاعلة
والاسباب الفائية ، مع ان الفزالي كان من المؤمنين بالعقل ايمانه
بالنقل ، في فهمه وادراك جميع المسائل العلمية والدينية ، ما
عدا مسألة المعرفة اللدنية التي تتم بطريقة الكشف والحدس
الصوفيين ، لا عن طريق العقل الذي يقف عاجزا حيالها ، فكيف
اجاز ابو حامد لنفسه انكار السببية الطبيعية ، في حين ان
الايمان بها طريق رئيسي من طرق الايمان بالله ، من المعروف
ان تبرير المعجزات هو الذي جعله يقول بالعادة وينكر مبدأ
العلة — المؤلف — للتفصيل : انظر : تاريخ الفلسفة العربية ص
٥٣٣ د جميل صليبا دار الكتاب اللبناني ط ٢ - ١٩٧٣ .

الذي لو شاء أن تحدث حدثت ، وإن لم يشأ لم تحدث . فحصول الخوارق إذن أمر طبيعى ، ومعجزات الأنبياء ليست مخالفة لقوانين الكون ..

يرد ابن رشد - هنا - على الغزالي أشد الرد ، متهما إياه - مرة أخرى - بالسفسطة ، ويرى « أن من يرفع السببية ، يرفع العقل ، ويبطل العلم » - ولا يبقى علم من العلوم ضروريا ، حتى ولا علم الذين ينكرون السببية ..

ومن رأينا أن الغزالي لو كان منطقيا مع نفسه ومع دينه ، متحررا بعض الشيء من « نظاميته » لما نفى العلية ، بل لقال بها ، واستنتج ، من ثم ، دليله ، بل أدلته على وجود الصانع منها ..

إذ إن كونا يمثل هاذو الروعة الرائعة في الدقة المتناهية والتماسك العجيب ، والتلازم المتمسك بين العلة والمعلول ، في الوجود والوجود ، وتلك اسائية والخيرية اللتين يسعى اليهما ويحققهما كل كائن حي ..

مثل هاذا الكون البديع لا بد له من مبدع قادر .
ومثل هاذا المبدع القادر ، قادر على تغيير نظامه

في لحظة من اللحظات وعلى يد أنبيائه .. فتكون
المعجزة ..

وحتى المعجزة ليست خارج نظام العملة والمعلول
باستثناء عنصر واحد من عناصرها هو الزمن ..
بذا تفسر المعجزة يا أبا حامد .. وليس بتعطيل
السببية ! ..

وأبو الوليد يقف طويلا عند كلمة عادة التي
فسر بها الغزالي السببية ، فتسامل : ما المقصود
بكلمة عادة ؟ وأجاب مفترضا ثلاثة افتراضات :

- ١ - انها اما أن تكون عادة للفاعل الذي هو الله .
- ٢ - واما أن تكون عادة للموجودات والحوادث .
- ٣ - واما أن تكون عادة لمقلنا في الحكم على
الموجودات .

فان كانت عادة عند الفاعل : فذلك محال لأنه
لا يمكن أن يكون لله عادة . وان كانت عادة في
الموجودات : فالموجودات ليست ذوات نفوس عاقلة ،
بل هي موجودات طبيعية . والمادة عند من لا نفس
له هي طبيعة وقانون (١) . أما ان كانت عادة

(١) الطبيعة في المصطلح العلمي قوة فاعلة في الاجسام ، بها يصل
الجسم الى كماله الطبيعي .

لدينا نحن البشر ، أي من فعل عقلنا • فالعقل ليس شيئاً سوى قوة ادراك الموجودات بأسبابها : أي ان العقل هو مجموعة النواميس والقوانين التي تسير الكون • فعلمه بالسببية مستمد من طبيعة الموجودات • وبذلك تكون السببية التي في العقل هي سببية في الموجودات • • ورفع السببية — اذن — رفع للعقل (١) • •

موقف ابن رشد من المعجزة :

لا ينكر ابن رشد معجزات الأنبياء ، وهو يقر بأن ارادة الخالق لا يعجزها أمر من الأمور • ولاكنه يجعل المعجزات ثانوية في الدلالة على صدق النبوة • فالمعجزة — في رأيه — علامة خارجية ، قد تؤكد وجود الرسالة ، أي تؤكد ان صاحب المعجزة نبي مرسل ، غير أنها ليست دليلاً على صحة رسالته • وعامة الناس ترى في المعجزة دليلاً • الا أن الدليل الوحيد الذي يثبت صدق رسالة من الرسائل هو الشرائع نفسها التي تتضمنها تلك الرسائل ،

(١) ما يؤخذ على ابن رشد في هذه النقطة الثالثة هو ايمانه المطلق بعظمة العقل الانساني واعتقاده ان جميع احكام العقل في الامور الكلية مستمدة من الموجودات بشكل صحيح • — المؤلف —

والحقائق التي تكشفها للناس ، وما يكون فيها من صلاح وخير لهم (١) .

ويضرب أبو الوليد على ذلك مثل رجلين ، كل منهما يدعي الطب : أحدهما يبرهن على صدق دعواه بأنه يبريء المرضى . والثاني يثبت دعواه بأنه يسير على الماء . فيقول : ان السير على الماء فعل خارق ومعجزة . ولاكنه ليس دليلا على أن صاحبه طبيب .

وينتهي ابن رشد الى أن معجزة الدين الاسلامي هي الشريعة نفسها التي صدع بها النبي محمد . وهو يرى - كما يرى غيره من الفلاسفة ، ان ارسال الرسل ضروري . وذلك لأن الناس لا يستطيعون جميعا ادراك الحقائق بعقولهم ، اذ لا يستطيعون أن يكونوا كلهم فلاسفة .

وقد فسر قول ابن رشد هذا بأنه يجعل الدين للجمهور من الناس ، ويجعل الفلسفة للخاصة منهم ،

(١) هذا الرأي قريب مما قالت به الكرامية والمعتزلة الذين قالوا في الدين انما قلبه العقل كان ديننا ووجب العمل به واتباعه وليس لان النبي صاحب معجزات ، حتى الفبي نفسه نزعته عنه الكرامية صفة القداسة بعد الموت ، انظر : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام د. علي سامي النشار طبع دار المعارف .

وانه لا يلزم الفلاسفة بالتقيد بشرائع الدين (١)
وعلى الأصح بظاهرها . والحقيقة ان قول ابن
رشد ليس سوى محاولة للتوفيق بين الدين والفلسفة ،
كما فعل ابن طفيل في حي بن يقظان ، وكما فعل
سائر الفلاسفة المسلمين من قبل .

الله : الجسم والجهة والرؤية :

هل لله جسم . هل هو في جهة . هل تمكن رؤيته
في اليوم الآخر ؟ مسائل ثلاث أثارت بين الفرق
الاسلامية خلافا حادا أدى ببعضها الى تكفير بعض .

١ - الجسمية :

ليس في ظاهر آيات القرآن ما ينفي الجسمية عن
الله . بل ان في بعضها ما يفهم منه الجسمية . وقد
نفى علماء الكلام من معتزلة وأشاعرة صفة الجسمية
عن الله ، وقدموا أدلة جدلية ، لم ير فيها ابن رشد
برهانا يقينيا يقنع العامة . ذلك لأن العامة
لا تستطيع أن تتصور موجودا لا جسم له .

(١) وكانت تهمة الزندقة مستلدة في بعض وجوهها الى موقف ابن
رشد هذا .

وابن رشد ينكر الجسمية • ولاكنه يرى عدم الخوض في هاذا البحث • واذا ألحت العامة في الاستفسار عن الجسمية يكتفى باجابتهم بما ورد في القرآن من أن الله « ليس كمثله شيء • وانه نور السماوات والأرض » •

٢ - الجهة :

ورد في كثير من الآيات ما يثبت الجهة لله • والأديان كلها صورت ان الله في السماء • • أما علماء الكلام فانهم حين نفو الجسمية نفو كذاالك الجهة • لأن ما ليس له جسم لا يمكن أن يكون في جهة ، أو مكان • •

أما ابن رشد فيثبت الجهة لله • ويحاول أن يوفق بين نفي الجسمية واثبات الجهة • يقول : ان المكان موجود في العالم ، أي داخل الفلك الأقصى (١) • أما خارج العالم فليس من مكان • • والله خارج الفلك الأقصى • • فهو اذن في جهة (هي الخارج) دون أن يكون في مكان • لأن تلك الجهة ليست مكانا • • •

(١) الدائرة الاولى •

فالله اذن موجود في جهة ، دون أن يكون موجودا في مكان • وما يوجد في غير مكان لا يكون جسما (١) • • ولاكن العامة لا تستطيع تصور ذلك • ولهاذا ينبغي عدم الخوض في هاذة المسألة أمام الجمهور •

٣ - الرؤية :

ان المعتزلة - بعد أن نفو الجسمية والجهة - كانوا منطقيين مع أنفسهم فنفو امكان رؤية الله في اليوم الآخر •

أما الأشاعرة ، فقد نفو الجسمية وأثبتو الرؤية • • وحاولو التوفيق بين هاذين الأمرين • فقالو : انه يمكن رؤية الله بالبصيرة لا البصر (٢) • • أما ابن رشد فيرى ان رؤية الذات الالهية في الحياة الثانية أمر غير ممكن • وان الافضل ألا يصرح للعامة بذلك • بل يكتفى بالقول : ان المؤمنين يرون نور الله في الحياة الثانية •

-
- (١) شرح ارسطاطاليسي غير موفق ، يقوم على جدل لفظي • اذ كيف يكون الله خارج الفلك الاقصى ويكون كاملا ؟ فكونه خارج الفلك الاقصى معناه انه ليس في داخله أي ليس موجودا • وهذا محال •
- (٢) والصوفي العارف يرى الله بالبصيرة لا البصر • • حتى الملوك • • وانا والله من المؤمنين نرى الله ببصائرنا كل يوم • • سواء كان ذلك في الدنيا او الآخرة •
- المؤلف -

الجبر والاختيار :

حاول ابن رشد أن يوفق بين الجبر والاختيار فقال ان الله وهب الانسان ارادة حرة يختار بها أفعاله • الا أن هاذة الحرية ليست حرية مطلقة للانسان • بل هي مرتبطة بالأسباب الخارجية : أي بقوانين الطبيعة التي تجري على نظام محدد • هاذة الأسباب الخارجية هي من خلق الله • وكل عمل يأتيه الانسان هو توافق بين ارادته وبين الأسباب الخارجية • فحرية الانسان - اذن - مقيدة بارادة الله • والانسان بالتالي : حر ومجبر في الوقت نفسه • حتى ان الجبر بهاذا المعنى ليس جبرا بمعنى التأثير المباشر على الانسان في حركاته وسكناته ، وفي كل عمل يأتيه ، كما كانت تقول الجبرية وبعض الأشعرية ، والامام الغزالي (١) • وابن رشد يطلق اسم « القضاء والقدر » على ذلك النظام الثابت » الذي تدل عليه الأسباب الداخلية والخارجية •• ولا يحيط بمعرفة هاذة الأسباب كلها الا الله • ولذلك كان هو العالم بالغيب

(١) ان رأي ابن رشد هانئ ، هو في نظرنا ، افضل ما قيل في هاذة المسألة عند الفلاسفة المسلمين والمتكلمين • - المؤلف -

وحده • بهذا يتم لنا الاكتساب وتصبح جميع مكتسباتنا بقضاء وبقدر سابق مرسوم • وهاكذا جمع ابن رشد بين ارادتنا الكاسبة والاسباب الخارجية • وهو جمع أو توفيق بين ارادة الانسان من جهة ، وقضاء الله وقدره من جهة ثانية ، كيلا يدع مجالا للشك عند المؤمن فيما لو نسب الأفعال الى أحدهما (لقضاء الله وقدره أو الى ارادة الانسان) • في حين ان الفزالي يقول بأن الله هو الفاعل الحقيقي ، وان الانسان ليس سوى أداة الفعل فقط • وهاذا ما قالت به الجبرية •

أما الأشعرية فكانوا أقرب الى الجبرية منهم الى المعتزلة ، حين قالو بالكسب : أي انه ليس للانسان من فعل سوى كسب الفرق الذي يدركه بين حركة يده (عند الكتابة مثلا) وبين الرعشة حين يحرك يده باختياره • أما الارادة والفعل فهما لله وحده ولا فاعل سواه •

وابن رشد لا يرى معنى لهذا الفرق ما دام الانسان غير قادر على الامتناع عن الفعل اذ في هاذو الحال تستوي حركة الرعشة وحركة الاختيار التي

يسمىها الأشعرية كسبا ، ويصبح الانسان - في
النهاية - مضطرا ومجبورا .

المعرفة والعقل :

أ - قيمة الادراك العقلي :

يرى ابن رشد ان العقل يستمد المعلومات من
المحسوسات بواسطة التفكير ، وكل فكر من أفكارنا
هو صورة منتزعة من العالم المادي . فهناك ، اذن ،
صلة وثيقة جدا بين العقل المفكر وبين المحسوس (١)
فتفكيرنا هو الذي يهدينا الى أن أشياء العالم مرتبط
بعضها ببعض ارتباط الملة بالمعلول ، وانها خاضعة
لنواميس معينة (٢) . وان هاذي النواميس ثابتة
لا تتبدل لأنها صادرة عن علم الله الذي هو ثابت
وأبدي .

فالعقل الانساني اذن « الذي هو صورة لتلك
النواميس الثابتة » ثابت أيضا . ويصح اعتباره
أساسا لليقين .

(١) تفكير أرسطو ليسى بهت .

(٢) قوانين محددة .

ب - الكلّيات (١) :

ولاكن اذا كان العقل ينطلق من الجزئيات
والمحسوسات ، ويستند اليها • فكيف يستطيع
ادراك الكلّيات ؟

يرى ابن رشد ان للموجودات نوعين من الوجود:
وجود كلي حقيقي • ووجود جزئي محسوس هو
انعكاس للوجود الكلي • والوجود الجزئي متبدل ،
متغير ، فاسد • أما الوجود الكلي • أي وجود
الأنواع والقوانين فهو ثابت ، لأنه من أصل
الاهي •

والمعرفة الصحيحة تقوم على ادراك الكلي
الموجود في الجزئي (٢) • هاذا القول يمكن أن
يشبهه ، للوهلة الأولى ، قول أفلاطون في المثل • الا
أن الكلّيات (٣) أو المثل عند أفلاطون منفصلة عن
الجزئيات ، ولها وجود مستقل عنها • أما عند

-
- (١) وهي القوانين والمبادئ العامة • المجردات •
(٢) أي أننا نحرك الكلمات من خلال الجزئيات • وهو ما قال به ابن
سينا والغارابي •
(٣) الكلّيات هي المقولات النظرية وهي هيولانية الا ان صورها غير
هيولانية ، لانها عقل بعض •

ابن رشد فالكليات لا توجد الا في الذهن .

ونحن - كما يقول - « مضطرون في حصولها لنا ان نحس أولا ثم نتخيل ، وحينئذ ، يمكننا أخذ الكلّي » . ومعنى هذا ان للمعقولات أو الكليات مهما بلغت من التجريد ، صلة ما بالهولي ، وهي انما توجد بسبب هذه الصلة . « فالكلّي انما الوجود له من حيث هو كلّي ، بما هو جزئي » أي من حيث يوجد منه شيء ما في الجزئي : موضوعه الأساسي .

والجوهر - في نظر أرسطو وشارحه - لا يسبق الوجود . والكليات جواهر . فهي غير سابقة للوجود الفعلي الذي هو الجزئيات والمحسوسات .

ويتبع ذلك ان الانواع لم توجد أولا ثم وجدت الأفراد بعدها . وانما وجدت الانواع والأفراد معا .

فلا جوهر بلا وجود . . . والكليات القائمة في الجزئيات لا تفنى . بل الجزئيات هي التي تفنى . والمقل حين يدرك الكليات يدرك ما هو أبدي . وما كذا فالمقل أبدي خالد (١) .

(١) اول من قال بخلود العقل هو ابن رشد .

المعرفة :

ولكن هل يمكن اعتبار العقل معصوما عن الخطأ ؟

يرى ابن رشد ان الخطأ يحصل للعقل نتيجة لنقص البراهين والأدلة . وان هاذا الخطأ يحصل في جانب واحد من جوانب الموجودات .
والموجودات ثلاثة أقسام :

١ - موجودات واجبة .

٢ - موجودات مستحيلة .

٣ - موجودات جائزة .

وهي ما يسميه - في فصل المقال - : طرفين
واسطة بين الطرفين :

الطرف الأول : المحسوسات (موجود وجد من شيء أي من سبب فاعل ومن مادة والزمان متقدم عليه) .

الطرف المقابل : الله (موجود لم يكن من شيء ، ولا عن شيء ، ولا تقدمه زمان) .

الطرف الواسطة : العالم بأسره (١) موجود لم

(١) للتفصيل انظر كتاب : فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال : قدم له وعلق عليه الدكتور البير لصري ناصر طه من ٤١ م الكاثوليكية بيروت ١٩٦٨ .

يكن من شيء ولا تقدمه زمان ولاكنه موجود عن شيء) .

أما الموجودات الواجبة فمعرفتها يقينية ، ولا تحتاج الى دليل ، ولا يمكن اثباتها بدليل .

والموجودات المستحيلة هي أيضا تعرف بمعرفة يقينية ، ولا تحتاج الى دليل . تبقى الموجودات الجائزة . وهاذه تعرف معرفة تقريبية نسبية . لذا فهي بحاجة الى أدلة وبراهين .

فالعقل لا يخطيء في الموجودات الواجبة ، والموجودات المستحيلة (أي أنه لا يخطيء في الكليات والمبadiء والبديهيات . ولاكنه يخطيء في المسائل التي تتعلق بالموجودات الجائزة فقط .

المعرفة اللدنية :

يقول ابن رشد ان الوصول الى المعرفة ان تم لأناس بالكشف والرياضة الصوفية ، فتلک ميزة خاصة وسائلها عملية ونظرية ، لا تعم جميع الناس . وانما معرفة العقل هي المعرفة الانسانية التي تسمو بالعارفين الى منزلة الوصول ، وادراك الحقائق والماهيات وهو أعلى ما يقدر للانسان من مراتب

الكمال • وعنده أن البرهان وحي الاهي • ولاكنه
ليس كوشي النبوة : كل نبي حكيم • وليس كل
حكيم نبيا • وهاذا عكس ما قال به الفارابي بأن
كل حكيم يمكن أن يكون نبيا عن طريق العقل
المستفاد (لا عن طريق الوحي) •

مسألة الحقيقتين (١) :

استنتج الباحثون ان ابن رشد قال بما سموه :
نظرية الحقيقتين • ومؤداها : ان الفلسفة والدين
كلاهما يوصلان الى اليقين • ولاكنهما لا يتفقان في
النظرة الى الأشياء • فقد يرى الدين أمرا لا تراه
الفلسفة • وقد ترى الفلسفة قضية لا يراها الدين •
غير أنهما في النهاية طريقتان يؤديان الى غاية واحدة •

وقد شرح لنا ابن رشد في تهافت التهافت هاذ
النظرية قائلا « بأن الفلسفة تفحص عن كل ما
جاء في الشرع • فان أدركته استوى الادراكان ،
وكان ذلك أتم في المعرفة ، وان لم تدركه أعلمت

(١) انظر ابن رشد للمقاد ص ٤٧ دار المعارف بيروت ١٩٥٣ وكذلك :
موضوعات موسعة ص ٣٠٣ نجيب مفول - مكتبة الطوان بيروت
١٩٧٠ •

بقصور العقل الانساني عنه ، وان يدركه الشرع فقط » . كما قال ان حقيقة الشرع وحقيقة العلم والحكمة شيء واحد يختلف في العبارة ولا يختلف في الجوهر . وعلى نظرية ابن رشد في الحقيقتين استند الفيلسوف الفرنسي سيكربرابانتسكي (القرن الثالث عشر) وكذلك فلاسفة المذهب الأسمى Nominallisme أما في عصر النهضة فقد لاقى مذهب الحقيقتين رواجاً تاماً .

كما أكد ذلك مرة ثانية في صدر كتابه « فصل المقال » بأن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها . . والاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعام ، واستخراجه منه : وماذا هو القياس » . وقال ان موضوع الفلسفة هو البحث في التوحيد وحكمة الوجود ، خلافاً لقول ابن سينا ان موضوع الفلسفة هو البحث في « الموجود من حيث هو موجود » أي البحث في سر الوجود فقط .

مسألة خلود العقل :

لا بد من الإشارة الى موقف ابن رشد من العقل

الانساني في مسألة الخلود • اذ أن لأبي الوليد
نظرية طريفة في هاذة القضية ملخصها : يفرق ابن
رشد بين ثلاثة أنواع من العقول :

١ - العقل الفعال : وهو غير متصل بالمادة ، ولا
قابل للامتزاج بها • وهو جوهر خالد •

٢ - العقل المنفعل : وهو العقل الفردي البشري •
وهو متصل بالمادة أو بالحواس • ويختلف
باختلاف الأفراد ، ويفنى بفناء الجسد •

٣ - وهناك عقل ثالث : وهو في مرتبة بين المرتبتين :
أي بين الفعال والمنفعل • ويسميه ابن رشد :
العقل الهيولاني • وهو عبارة عن : عقل
النوع الانساني •

هاذا العقل ثابت أزلي أبدي كثبات النوع
الانساني : انه عقل الانسانية جمعاء •

هاذا العقل لا يدرك الا الانواع والكليات ،
ولا ينقسم بانقسام الأفراد ، كما انه لا ينقص
بذهاب فرد : كالأشياء الخارجية التي لا تنقص اذا
نظر الانسان اليها بعين واحدة • •

وهو عقل بمثابة مجموع العلم الانساني
الخالد كله .

ولعل الذين نسبوا الى ابن رشد قوله بأن الأرواح
الفردية تفنى . وان لا خلود الا للروح الانسانية
عامة ، قد اعتمدوا في هاذه التهمة على نظرية ابن
رشد في « العقل الانساني الخالد » .

النبوة :

عرض ابن رشد نظرية النبوة عرضا علميا
ونفسيا ، مفندا اعتراضات الفزالي ، ومدافعا عن
الفلاسفة القدامى والمحدثين القائلين بها وبأن
الكمال الروحي لا يتم الا بقيام صلة ما بين العبد
وربه أو على الأصح اتصال ما بينهما . وابن رشد
لا يرى غرابة في أن تفسر النبوة بضرب من هاذا
الاتصال . لانه يرى ان هاذا التفسير العلمي يجب
ألا يباح به للعامة بل يبقى وقفا على الخاصة .
اذ جدير بنا - كما يقول - أن نخاطب الناس على
قدر عقولهم .

كتاب : فصل المقال « وتقرير » ما بين الشريعة
والحكمة من الاتصال : الملخص :

ابن رشد فيلسوف التوفيق في هذا الكتاب خاصة ، وفي سائر كتبه عامة - قال جانب القابيه من مثل : الشارح الاكبر ، وفيلسوف العقل ، نستطيع أن نضيف لقباً آخر هو : فيلسوف التوفيق ، بين الفلسفة والدين - فقد آن للفلسفة أن يرد لها اعتبارها ، كما أن للدين أن يفهم نفسه ويعي حقيقته وأنه بقيمه ومثله ومبادئه ليس بعيداً عن العقل والمنطق وبالتالي الفلسفة -

لهذا راح ابن رشد في فصل المقال يظهر العلاقة بين الشريعة والحكمة ، ويثبت أن الفلسفة والمنطق ليسا محرمين في الشرع ، بل هما مباحان وواجبان أيضا - ولما كانت الشريعة الإسلامية قد أوجبت النظر العقلي المؤدي إلى معرفة الله ، لذا لا يمكن القول أن النظر العقلي يؤدي إلى ما يخالف الشرع - وإذا ظهر أن النظر العقلي يؤدي إلى ما يخالف الشريعة وجب تأويل الشريعة ليتم الاتفاق (١) ، ذلك لأن هناك حقائق بديهية تقول :

(١) على عكس الغزالي الذي قال أن العقل يجب أن يستعين بالعقل ليعلم الاتفاق والوصول إلى الحقيقة ، - المؤلف -

- الحق لا يضاد الحق : فمن اعتبر الشريعة حقا لم يخف النظر العقلي الذي هو حق .
- كل قضية فلسفية عقلية : اما أن تكون مذكورة في الشرع أو لا . فان لم تكن مذكورة فلا خلاف . وان ذكرت فهي :
- اما أن تكون في ظاهرها موافقة للفلسفة فلا خلاف أيضا .
- واما أن يكون ظاهرها مخالفا للفلسفة فيجب تأويل ماذا الظاهر ليتفق الباطنان : باطن الحكمة وباطن الشريعة المتفقان أصلا .
- كل ذلك بروح توفيقية جادة تبدو من خلال البحث .

الطريقة :

لم يتبع أبو الوليد في محاولته طريقة علماء الكلام الذين أخضعوا العقل للدين ، فوفقو بينهما ، على حساب العقل أحيانا كثيرة . ولا هو اتبع طريقة الفلاسفة الذين أخضعوا الدين للفلسفة ، فوفقو بينهما ، على حساب الدين ، ولاكنه اتبع طريقة ثالثة هي :

● انه جعل النظر العقلي (أي الفلسفة) أمراً
أوجبه الشرع •

● وجعل البراهين العقلية توافق روح الشرع ،
وتستمد في أكثرها من آيات القرآن ، بعد
تأويلها التأويل الصحيح العادل •

● فالفلسفة والدين حقيقتان في حقيقة واحدة •
« والحكمة صاحبة الشريعة وأختها الرضيعة ،
وهما المصطحبتان بالطبع ، المتعابقتان بالجوهر
والفريزة » على حد قوله •

● أما الشرع ففيه ظاهر وباطن • والناس ثلاثة
أصناف :

١ - صنف ليس من أهل التأويل وهم العامة •

٢ - وصنف من أهل التأويل الجدلي الاقناعي •
وهو علماء الكلام •

٣ - وصنف من أهل التأويل اليقيني وهم
الفلاسفة •

فظاهر الشرع للعامة • ويجب أن يأخذوا به
دون أي تأويل • لأنهم ان أولوه ضلو • وإذا صرح
لهم بالتأويل : فالمصرّح والمصرّح له كافرين • أما

المصرح فلا أنه حمل الناس على الكفر ، وأما المصرح له فلا أنه لا يدرك الا الظاهر وقد أبطلناه له • أما الفلسفة فهي للخاصة التي تستطيع النظر العقلي في الشرع • وهي بذلك ترى أن لا فرق بين باطن الدين وبين الفلسفة (١) •

الفراة :

تفرد ابن رشد من بين جميع علماء وفلاسفة المسلمين الذين حاولو التقريب بين الشريعة والفلسفة بأنه أفرد كتابا برمته لبحث ذلك الموضوع الشائك الذي طالما بحثه فلاسفة الاسلام ومتكلموه فحاولو مخلصين أن يقرئو ما بين الشريعة الاسلامية والفلسفة اليونانية السائدة لا سيما فلسفة أرسطو ، وليبرهنو على أن هذا الدين لا يتناقض والعقل وبالتالي الفلسفة أرسطية كانت أم أفلاطونية •

● المعتزلة اعتمدو العقل في تفسير الآيات وأخضمو

(١) شريطة أن يعمن التأويل ، ويتجرد المؤول - ولو فلبسوها - من نزعاته وميوله الخاصة وانتماءاته المذهبية • وقد كان ذلك صعبا على مسؤولي الاسلام القدامى لا سيما بعد الصدر الاول ، لكثرة انتماءاتهم العقيدية المختلفة •
- المؤلف -

الدين لسلطانه •

- الكندي قال ان صدق المعارف الدينية يعرف بالمقاييس العقلية (١) •

- كذلك : الفارابي وابن سينا ، في المشرق •
وابن باجة وابن طفيل ، في المغرب (الاندلس)
جميع هؤلاء تعرضوا للموضوع ، وكانو
توفيقيين موفقين حيناً فاشلين أحياناً • والسبب
انهم لم يتفرغوا له أو لم يبذلوا له الجهد
الكافي •

في حين ان ابن رشد يكاد لا يخلو كتاب من كتبه
الرئيسية من الاشارة الى هذا الموضوع أو
التعمق فيه : « كالكشف عن مناهج الأدلة في
عقائد الملة » وتهافت التهافت • وفصل المقال
الذي خصصه برمته للتعمق في قضية التوفيق ثم
حسم الموضوع نهائياً •

وفرادته في أنه دعا الى أن يأخذ المتأخر عن
المتقدم اذ « ليس لانسان واحد أن يستنبط العلوم

(١) رسائل الكندي الفلسفية : نشر وتحقيق د. محمد عبد الهادي
ابو ريده - القاهرة ١٩٥٠ ص ٢٤٤ •

كلها • بل يجب أن يأخذ المتأخر عن المتقدم ، ولذلك يجب النظر في كتب القدماء ، فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به ، وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم » • مثل هاذي الدعوة كانت محرمة على العالم المسلم بعد الفزالي ومن يجروء على الأخذ عن القدماء (أي الفلاسفة) كان اما كافرا أو صاحب بدعة •• أما عند ابن رشد فتقلب الآية اذ يصبح الذي يمنع الأخذ عن القدماء هو الكافر أو صاحب البدعة « لأنه صد الناس (أهل النظر) عن الباب الذي دعا الشرح منه الناس لمعرفة الله » •

الأستاذية :

يبدو ابن رشد في كتاب فصل المقال أستاذًا بارعا بل قاضيا حكيما ، وفقهيا نزيها لا يصدر أحكامه الا بعد أن يقلب الأمور على مختلف وجوها ويمحصها متجردا عن الهوى ، ثم يصدر حكمه فاذا به حكم عقلاني وموضوعي مقبول •

وموضوعيته ترتكز على المعطيات والحقائق التالية :

● القياس العقلي (المنطق) ليس عقيدة بل هو آلة علمية يمكن أن نأخذها عن غيرنا « ولو لم يكن مشاركا لنا في الملة » على حد قول ابن رشد .
فاذا أحسننا استخدامها أفادتنا في فهم حقائق الشريعة ، والم ، أصابنا ضرر كبير . . وفي هاذة الحالة يكون الضرر اللاحق بنا منا وليس من الآلة . . كالذي لا يحسن شرب الماء فيختنق به ، لا لأن الماء مميت بحد ذاته ولاكن لسوء استخدام الانسان له أصبح الماء مميتا (١) .

● ثم ان منع جميع المجتهدين في التأويل من التأويل بحجة ان نفرا من غير الاكفاء تصدى له فأخفق ، أمر لا يجوز وحجة مرفوضة .

● ما دام التأويل يتناول الفروع دون الاصول فهو أمر مندوب اليه بل واجب .

● الحق لا يضاد الحق .

● الاجماع في المسائل النظرية مستحيل .

● الاجماع الثابت بطريق يقيني لا يجوز

(١) للتفصيل انظر كتاب : فصل المقال من ١٨ قدم له وعلق عليه
د. البير نصري نادر ط ٣ ، ثالثة - دار المشرق - بيروت ١٩٦٨ .

خرقه (١) •

● التأويل يحجب عن العامة في كل مسألة هامة لا سيما مسألة المعاد • ذلك لأن الناس متفاوتون في طرق التصديق • وطرق التصديق ثلاثة : البرهانية ، الجدلية ، الخطائية • والخطائيون هم الأكثر • ولذلك « كانت أكثر الطرق المصريح بها في الشريعة هي الطرق المشتركة للأكثر (٢) » •

على هذه المعطيات والحقائق ارتكزت موضوعية ابن رشد في كتابه « فصل المقال » الذي أراد به أن يحسم الخلاف المستعصي بين علماء الكلام وفقهاء المسلمين من جهة وبين الفلاسفة المسلمين المتمسكين بأرسطاليسيتهم والذين رغم الحرب المعلنة عليهم

-
- (١) يقول ابن رشد « اذا ثبت الاجماع بطريق يقيني لا يصح ان يستخدم النظر فيما اجمعوا عليه • ولكن يصح ذلك اذا كان الاجماع ظنيا - ويذكر ابن رشد انه من الصعب جدا التقرير بان الاجماع يقيني • لان مثل هاذو الاجماع يتطلب معرفتنا لجميع العلماء في عصرنا (اي عصر ابن رشد) ومعرفة رأيهم في المسألة المتنازع فيها وهاذا امر عسير » • ويؤكد ابن رشد انه قد نقل عن كثير من المصادر الاول انهم كانوا متفقين على ان للشرع ظاهرا وباطنا • وانه لا يحق لمن هو ليس من اهل النظر ان يستخدم التأويل • فصل المقال ص ١٩ •
- (٢) المفكرة الواضحة في الفلسفة • عبده الملو ص ٢٠٣ بيت الحكمة بيروت ١٩٧٠ •

من قبل الأشعري والفرق المحافظة ثم الغزالي ، رغم
هاذه الحرب الشعواء ضدهم ظلوا متمسكين بأهداب
الدين وأصوله محاولين جهدهم أن ينقوه من
الشوائب ويخضموه للعقل والمنطق فلم يكتب لهم
النجاح الذي كتب لابن رشد للأسباب التي ذكرناها
والمعطيات الجديدة التي اعتمدها أبو الوليد
والحقائق الرائدة التي انطلق منها وتوفرت لعقله
الخلاق ولم تتوفر كلها لغيره . .

من هاذا المنطلق خلص ابن رشد الى النتائج
التالية :

- ان التأويل لأهل البرهان هو حق من حقوقهم ،
تعززه الآية الكريمة : « ولا يعلم تأويله الا الله
والراسخون في العلم (١) » .
- ان الفلاسفة حين نظرو في مسألة علم الله ،
والحشر الجسماني ، وقدم العالم استعملوا حقا
من حقوقهم فاجتهدوا وأولو . والمجتهد برأيه له
أجران ان أصاب ، وأجر واحد ان أخطأ . فكيف
يكفر من قبل الغزالي أو حتى يبدع ؟!
- ان الاختلاف بين المذاهب ليس كبيرا حتى يكفر

(١) لا يمكن الوقوف عند « والراسخون في العالم » كما وقف ابن رشد ،
والا لتساوى علم الراسخين مع علم الله ، - المؤلف -

بعضها البعض • فكثيرا ما كان الخلاف حول كلمة غامضة أو رمز بعيد المرمى أو تعريف ناقص • فاذا تسلح المؤول بالمعرفة اللغوية الكاملة وبالعقل والبرهان وتميز بالعدل والتجرد كان من واجبه التأويل لأهل التأويل والبرهان ، وحجبه عن ليسو أهلا له •

● كان انسان الصدر الاول أكثر ايمانا وأقل تأويلا • وفي أواخره وأوائل العصور العباسية أصبح أكثر تأويلا وأقل ايمانا ••

● اذا أسيء استعمال القياس البرهاني فالنقص فينا وليس في القياس وضرره انه قد ينقلب من قياس برهاني مقدماته صادقة (١) الى قياس جدلي مقدماته ظنية احتمالية (٢) الى قياس خطابي مقدماته عاطفية أو غير منطقية (٣) • والطامة الكبرى اذا كان صاحب القياس سيء النية سفسطائيا بقلب القياس اليقيني الى قياس

(١) كل انسان يموت • سقراط انسان فالن سقراط يموت • (قياس برهاني) •

(٢) جيل اليوم رافض • وفي عام الفين سيأتي جيل أكثر تقدما إذن فذلك الجيل سيكون أشد رفضا (قياس جدلي) •

(٣) من العب ما قتل • والت محب كبير • إذن فالت مقتول لا محالة ، (قياس خطابي) •

دجل ومخالطة ، تبدو مقدماته صادقة أو كأنها صادقة • أما نتائجه فغير مقبولة • وهو قياس ذو شكل صحيح كباقي الأقيسة الا أنه في النهاية فاسد وهدام (١) ••

● المطلوب اذن ، حسن استعمال القياس حتى نصل في التأويل - الى نتائج صحيحة وحقائق ثابتة •
وهاذا ما قام به ابن رشد خير قيام فكان له فصل المقال •

● هناك أيضا القياس الفقهي : وهو أن يعلم حكم في الشريعة صادر بحق قضية ما ، فيقاس عليه قضية أخرى مستجدة لاتحاد العلة فيهما • أو هو البحث عن الدليل في حكم مسألة عرضت لم يرد فيها نص • أو هو اجتهاد في ما لا نص فيه •
هاذا القياس الفقهي كان معمولاً به بعد الصدر

(١) لا اجد مثلاً على القياس السفسطائي اقرب من هذه الابهات لابن الرومي :

اهل العراقي النبيذ وشربه وقال العرابان المدامة والسكر وقال المجازي الشرابان واحد ؟ فعلت لنا من بين رأييهما الغمر سأخذ من قوليهما طرفيهما واشربها ، لا فارق الوازر الوزر •
العراقي : ابو حنيفة ، والمجازي الشافعي ، واتضح من هاتين القياس المنطوق ان ظاهره منطقي ويبدو كأنه يقيني او صادق ولكن نتائجه سفسطائية هدامة •
- المؤلف -

الأول ولم يكن بدعة • فلماذا نحرم القياس
العقلي أو نعتبره بدعة وهما متشابهان أصلا
وغاية ؟!

● حتى لو لم يكن قبلنا من استعمالها ، أو استعمل
أحدهما ، فليس معنى هاذا أننا يجب أن نحجم
كما أحجمو • • بل علينا أن « نبتدي » بالفحص
عنه » وأن يستعين المتأخر بالمتقدم حتى تكمل
المعرفة به « ولو لم يكن المتقدم من ملتنا • •

● خارق الاجماع في التأويل لا يقطع بكفره
بشهادة الغزالي نفسه وأبي المعالي (امام
الحرمين الجويني) •

القول الفصل أو التوفيقية الرشدية الحاسمة :

بعد أن اتهم ابن رشد الأشاعرة بأنهم ليسو من
أهل التأويل لأنهم جهلة ، فهم في طرقهم الخاطئة
« لا مع الجمهور ولا مع الخواص » •

● ذلك لأن هاذه الطرق « ناقصة عن شرائط
البرهان » •

● ومعارفهم مشوهة لأنها مبنية على أصول

سفسطائية » فانها تجعد كثيرا من الضروريات •
مثل ثبوت الأعراض ، وتأثير الأشياء بعضها
ببعض ، ووجود الاسباب الضرورية للمسببات ،
والصور الجوهرية ، والوسائط » •

● كفرو كل من لم يتبع طريقتهم الناقصة أو
المحدودة •

● اختلفوا فيما بينهم فضلو وأضلو : قال قوم منهم :
« أول الواجبات النظر » وقال قوم « الايمان »
وآخرون « أخطاؤ مقصد الشارع » عند التأويل •

● صرحوا بالتأويل أمام العامة وهاذا كفر وتضليل •

● اتبعوا طريقة واحدة من الطرق الثلاث وهي
طرق التصديق المعروفة : القياس اليقيني أو
البرهاني ، القياس الجدلي ، القياس الخطابي •
فاكتفوا بالقياس الخطابي وكثيرا ما جعلوا منه
قياسا مغالطيا (سفسطائيا) • لهذا « قل
تقواهم ، وكثر اختلافهم ، وارتفعت محبتهم ،
وتفرقوا فرقا » وكانوا سببا لنشوء البدع في
الاسلام •

أما أخطاء المعتزلة في نظر ابن رشد فهي أقل خطرا من أخطاء الأشعرية ومنها :

● أنهم لم يحاولوا إيجاد نوعين من التماثل ، (أو نوعين من التفسير لآيات القرآن) • نوعا لأهل الخطابة أو العامة ، ونوعا لأهل البرهان أو الخاصة •

● حصروهم بنوع واحد هو : تفسير الشرع على ضوء العقل ، والدفاع عن الشرع بالمنطق • ونسوا أو تناسوا الناحية العملية والانسانية والاجتماعية في الدين فلم يعيروها اهتمامهم شرحا وتبشيرا •

● أفسدوا على العامة سلامة إيمانها •

وحين وقف الحسن الأشعري موقفا وسطا (وقد كان معتزليا) كثرت البدع • واضطرب الإيمان وساء فهم الدين •

ومما زاد الطين بلة أن الصراع الفكري والخلاف العقائدي انقلب إيسام المأمون إلى صراع دموي واضطهادات شرسة وتصفيات جسدية بشعة قام بها المعتزلة مما عجل بنهايتهم كسلطة وكتيار جارف •

في حين ان الموقف الصحيح في رأي ابن رشد هو ان يقف الخطاييون عند الظاهر ، وأن ينفذ أهل البرهان الى الباطن وألا يصرحوا بالتأويل الا لأهل التأويل وأن يحجبوه عن العامة حفظا لايمانهم . وماذا هو في الأساس تعليم ابن رشد الحقيقي : الالحاق على عدم خضوع العقل الا للعبادات التي تفرضها الشريعة . والتمرد على ما سوى ذلك .

وبما ان الشرع فيه الظاهر والباطن . فمن حصر الشرع في ناحية واحدة فقد أصبح مبتدعا ومهد الطريق لانتشار البدع والفرق وكلها كان ضارا بالشريعة .

تلك هي النظرية التوفيقية عند ابن رشد والتي كان يأمل - كما يقول - في « أن ينسأ الله في العمر » ليثبت فيها قدر ما تيسر له . وأن يتفرغ لها ويقدر عليها . مع أنه تفرغ لها وقدر عليها . وسنها خطة صالحة ومبدأ « لمن يأتي بعد » لانه تواضع العلماء الاتقياء الذين شعارهم دائما هاذة الآية الكريمة : « وما أوتيتم من العلم الا قليلا » .

ويختم كتاب « فصل المقال » بالتعبير عن مدى ما

أصاب نفسه من غاية الحزن والتألم - أثناء البحث -
يسبب « ما تغلغل هاذو الشريعة من الاهواء الفاسدة
والاعتقادات المحرفة • وبخاصة ما عرض لها من
ذلك من قبل من ينسب نفسه الى الحكمة (١) •
فان الاذاية من الصديق هي أشد من الاذاية من
العدو • أعني ان الحكمة هي صاحبة الشريعة ،
والأخت الرضيعة • فالاذاية ممن ينسب اليها هي
أشد الاذاية، مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء
والمشاجرة • وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان
بالجوهر والغريزة • وقد آذاها أيضا كثير من
الأصدقاء الجاهل ممن ينسبون أنفسهم اليها • وهي
الفرق الموجودة فيها ••• (٢) » •

وقد اضطر ابن رشد الى انتحال نوع من الباطنية
الحدرة ، التي أوصى بها أصحاب الفكر الرفيع
(أي الفلاسفة) في مسألة التوفيق والتأويل • ومع
ذلك لم يسلم من تهمة الكفر والمروق ••

(١) تعريض بالفلاسفة المسلمين الذين لم يحسنو التوفيق بين
الشريعة والفلسفة ،
- المؤلف -

(٢) هاذو وفي كتاب فصل المقال معظم نظريات وراء ابن رشد
الفلسفية في المعاد وحشر الاجساد وقدم العالم والصفات وخلود
النفس وروحانيها مما وجدناه في كتابه « نهافت التهافت »
فأعرضنا عن تكراره هنا ،
- المؤلف -

كتاب : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة :

لهذا الكتاب أهمية ثانوية بالنسبة لكتابي ابن
رشد الشهيرين المتقدمي الذكر : تهافت التهافت ،
وفصل المقال •

لذا فنحن نكتفي - هنا - بتعريفات موجزة لأهم
ما ورد فيه ، تاركين للدراسات المسهبة أن تتولى
التفصيل :

- في هذا الكتاب يفند ابن رشد آراء الفرق
المعروفة في عصره ، والتي اتهمها في فصل المقال
بأنها كانت السبب في انتشار البدع • أو هي
البدع نفسها •

● كالأشعرية - مثلاً - التي حمل عليها أبو الوليد
لأن طريقتها لا تؤدي إلى يقين بوجود الله • فهي
ليست طريقة عقلية تصلح للعلماء أو الفلاسفة ،
وليست طريقة شرعية تصلح للجمهور •

● وكالصوفية التي يعتبرها ابن رشد طريقة تؤدي
إلى اليقين • لاكنها ليست الطريقة الوحيدة أو
الأفضل • فهو يأخذ عليها أنها لا تصلح إلا

للخاصة ، أو لخاصة الخاصة • (اذ ليست كل
خاصة جديرة بالتصوف وقادرة على المجاهدة
والكشف) كما ينتقدها بأنها « لا تصلح للناس
بما هم ناس (١) » ولا تصلح للعمامة بطبيعة
الحال (٢) ••

● وكالمعتزلة الذين امتنع ابن رشد عن الخوض في
مذهبهم ، معتذرا بأن كتبهم لم يصل منها شيء
الى الاندلس (٣) فكان يضعهم في خانة الاشعرية
وينظر اليهم على هاذا الاساس الواهي • مع ان
اتجاههم كان اتجاها عقليا كاتجاهه •• وكان
حرى به أن يعرفهم حق المعرفة ••

(١) أي يكولهم ناسا يعيشون في مجتمع ، يعملون ، يمتلكون الخ...
(٢) أما في كتاب تهافت التهافت (ص ١٣٢) فيعتبر ابن رشد
الصوفية أحد طريقتين للادراك ، أو لاتصال الانسان بالعقل
الفعال ، وهو اتصال ممكن على هذه الارض ، هاذان الطريقتان
هما : طريق الادراك العقلي وطريق الحدس الصوفي ، لكن ابن
رشد كسائر المشائين يعتبر الطريق الاول هو وهذه الذي يمكن
للانسان بواسطته ان يتصل بالعقل الفعال ، لانه طريق العلم
والنظر ،

(٣) كان هاذا طبيعيا بعد ان حالت دولة المعتزلة في المشرق ونهض
على انقاضهم المذهب الاشعري ثم الفزالي فلم يتسرب السى
المغرب سوى نظرياتها مع تلميز من الحكام والفقهاء ومعاريتهم
لكل مذهب عقلي هناك ،
- المؤلف -

معرفة الخالق :

في هذا الكتاب يعرض ابن رشد الطريقة التي
يعتبرها أفضل الطرق للدلالة على الخالق ، فراها
في نهجين أو دليلين :

أ - دليل العناية : أو قانون العناية وملخصه :

ان ما في الكون من نظام وتناسق وانسجام يدل
على عناية الالهية وحكمة • والناظر في الكائنات
يرى ان كل شيء وجد لغاية ، سواء في ذلك الجماد
والنبات والحيوان •

ويعد هذا القانون من المسلمات اللاهوتية قبل
الاسلام • ويسمى بالأجنبية وبالمفهوم المسيحي
La grâce divine • أما بالمفهوم الاسلامي ، وعند
علماء أصول العقائد الاسلاميين فهو يعني الآتي :
ان مرد الوجود كله : نشأة وتحولا ، وامتدادا ،
وتطورا ، الى الارادة الالهية الأزلية الابدية (١)
« فالارادة الالهية هي التي تبعد الكون ، وتوجده

(١) النظم الاسلامية : نشأتها وتطورها د. صبحي الصالح ص ١٨٤
بيروت ١٩٦٥ • والعناية الالهية بالمفهوم المسيحي ووفقا للعقيدة
الكاثوليكية مفادها : ان الله قد نحب الانسان الى تحقيق مصير =

بعد ان لم يكن شيئا ، وهي التي تفنيه فيصبح
لا شيء (١) » . وقد ارتكز علماء الكلام المسلمون
على قانون العناية ، في البرهنة على وجوب ارسال
الأنبياء للناس من قبل الله .

أما الفلاسفة المسلمون ولا سيما الفيضيون
كالفارابي فقد أنكرو هاذا القانون انسجاما مع
فلسفتهم القائلة بقدّم العالم . وثانيا لايمانهم
بالوسائط بين الله والعالم : عند الفارابي الأفلاك
أو العقول المشربة المفارقة . وآخر هاذة العقول :
العقل الفعال الذي ينتهي عنده الفيض . وهو
المدير لعالم الأجسام الأرضية . ومعنى هاذا تنزيه
مطلق لله وفصله فصلا تاما عن العالم والعناية
المباشرة به . وابن رشد - كالفارابي وابن سينا -
من الفلاسفة العقلانيين الذين قالو بمبدأ الفصل من
أجل التنزيه وان الله لا يتصل بالعالم الا بواسطة
الوسائط تلك . وفي هاذا نفي لقانون العناية
الالاهية بمفهومها اللاهوتي المدرسي .

= روحاني هالده ، أي انه يحده الى المشاركة في الحياة الالاهية الابدية
نفسها وذلك لا يتم الا عن طريق المسيح : طريق الالام والموت
والغناء . للتفصيل انظر موسوعة لاروس الفرنسية ج ٥ ص ٥٢٧ .
(١) معالم الفلسفة الاسلامية ط ٢ الشيخ محمد جواد مغنيسة ص
ص ٦٩ - ١٩٧٣ .

ملاحظة هامة :

مصر الفارابي وبعده استغلت الطبقة الحاكمة ر. أصحاب العقائد الايديولوجية ، أسوأ استغلال وأبشعه قانون العناية الالهية فحولته من مفهوم اللاهوتي الفلسفي الى مفهوم اجتماعي طبقي : لقد فسروه على أنه يعني تصنيف مؤهلات الناس الفطرية على أساس مراتبهم الطبقية . فالطبقة الحاكمة أو العليا منحتها « العناية الالهية » أعلى هاذة المؤهلات ، ومنحت الطبقة الدنيا أدناها

ثم قالو : إن ما تقرره العناية الالهية هو أمر نهائي لا يتغير ، حفاظا على مصالحهم وابقاء على مراكزهم كفتة حاكمة مستغلة ، والهام للطبقة المحكومة من الناس بأن هاذا القانون هو حكم الاهي مقدر عليهم ولا راد لحكم الله أما الواقع فغير ذلك تماما : لقد كانوا هم الذين يحددون مواهب الناس فيحجبون المعرفة عنهم ويبيعونها لأنفسهم . (١) . . .

وقد لاحظ الفارابي بحسه العقلاني الصافي

(١) للتفصيل انظر كتاب : النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية د. حسين مروه ج ٢ ٥٠٢ دار الفارابي ١٩٧٩ بيروت .

فساد هاذة الحتمية الطبقية فنادى في مدينته الفاضلة
 « بالملكات الارادية » وبضرورة تنميتها والانطلاق
 من كونها غير مقدرة من العناية الالهية .. كما
 زعمت الطبقة الحاكمة .. وان صاحب هاذة
 الملكات قادر على تغيير طبقته بها .. حين يطورها
 ويغنيها .. وسيأتي ابن رشد ليدحض - كالفارابي -
 هاذة الحتمية المزورة ..

يقول ابن رشد في كتابه هاذا موضحا دليل
 العناية كما يفهمه : « أما الطريقة الأولى (ويقصد
 بها دليل العناية) فتبنى على أصليين : أحدهما ان
 جميع الموجودات التي ها هنا موافقة لوجود الانسان
 والأصل الثاني ان هاذة الموافقة هي ضرورة من
 قبل فاعل قاصد لذلك مريد ، اذ ليس يمكن أن
 تكون هاذة الموافقة بالاتفاق .. ولذلك وجب على
 من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن
 يفحص عن منافع جميع الموجودات (١) » .

ب - دليل الاختراع :

وفي كتاب : الكشف عن مناهج الأدلة أخيرا ،

(١) دراسات في الفلسفة الاسلامية د. محمود قاسم ص ٩٠ - ٩١ ط٢
 دار المعارف بمصر ١٩٦٧ .

دليل آخر اعتمده ابن رشد للبرهنة على وجود الخالق هو دليل الاختراع : أي الاستدلال بوجود العالم نفسه ، على وجود الخالق . يقول : « أما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله ووجود النبات ووجود السماوات... أما السماوات فنعلم من قبل حركاتها التي لا تفتقر ، انها مأمورة بالعناية بما هنا ، ومسخرة لنا . والمسخر المأمور مخترع ضرورة . . وكل مخترع له مخترع . . . فيصح ان للوجود فاعلا مخترعا له . . الخ . . (١) » .

مذهب ابن رشد الفلسفي - الاتجاه العام :

أ - موقفه من أرسطو : كان ابن رشد شديد الإعجاب بأرسطو ، يعمده المثل الأعلى للإنسان ، بل النموذج المتكامل للإنسانية جمعاء . يذكره في كل مناسبة ، ويقول عنه انه جمع من العلوم ما لا يجتمع عند بشر . . بل انه ملك الاهي . وان القدماء كانوا لذلك يسمونه أرسطو الالاهي . ويرى ابن رشد ان العناية الالهية هي التي أرسلت أرسطو

(١) هاذا الدليل يوافق رجال الدين لانه دعوة الى النظر في جواهر الاشياء والاستدلال منها على وجود الله ، تماما كما يدعو القرآن في كثير من آياته .
- المؤلف -

ليعلمنا ما يمكن علمه • أما الباقي فلا يدركه
سواء ••

فكان بديهيا أن يوجه ابن رشد كل عنايته الى
شرح كتب أرسطو أولا • فاتبع لذلك ثلاثة أنواع
من الشروح : كبير ووسط وصغير •

ففي الشروح الكبرى : اسهاب وتعمق واستقراء
وتتبع نصوص وجلاء غموض •

وابن رشد يمتاز بهاذن عن الفارابي وابن سينا
اللذين كانا — أحيانا — يمزجان نصوص أرسطو
بشروحيهما وتعليقاتهما الخاصة •

وفي الشروح الوسطى ، كان ابن رشد يذكر
الكلمة الأولى من نص أرسطو ، ثم يشرح الفكرة •
أما في الشروح الصغرى ، فكان يعتمد الى الإيجاز
الشديد •

لهذه المنهجية في الشرح لقب فيلسوفنا بالشارح •
وان فلسفة أرسطو دخلت أوروبا أول مرة عن
طريق كتب ابن رشد • فكانت شروحه هي ينبوع
الذي استقى منه كثيرون من فلاسفة أوروبا • ومنهم

القديس توما الأكويني الذي حمل لواء الحرب على ابن رشد بعد أن تتلمذ على يدي فلسفته مدة طويلة . هاذو الحرب - مع الأسف - لم تكن بدافع حماية العقل أو العقيدة ، بل بدافع الحماس الديني العاطفي وارضاء الكنيسة ليس الا . .

لم يكن أبو الوليد يعرف اليونانية . فاعتمد في قراءة أرسطو على الترجمات العربية المشوهة في بعضها ، والناقصة في بعضها الآخر . .

واذا كان قد وقع في بعض أخطاء ، فبسبب الالتباس بين الأسماء اليونانية عليه . لانه يبقى رغم كل شيء أفهم وأعمق شارح لأرسطو من بين جميع الفلاسفة السابقين . .

ما فوق الطبيعة (١)

أو فلسفة ابن رشد الالهية :

وجود الخالق :

يرى ابن رشد ان أول ما ينبغي أن يُبتدأ به

(١) الميتافيزيك أو العلم الالهى فى اصطلاح الفلسفة القديمة ثم الوسيطة وكان يشمل فلسفة الوجود الكلى الشامل ، ولم يكن =

(في الفلسفة) هو التدليل على وجود الخالق ،
ومعرفته معرفة يقينية (١) لأن معرفة الله يجب
أن تكون سابقة على كل معرفة سواها • وقد بدأ
ابن رشد بعرض آراء الفرق الاسلامية المعروفة في
عصره بالأندلس ، فاذا هي :

أ - أهل الظاهر : ترى هاذي الفئة ان الوحي هو
الطريق الوحيد لمعرفة وجود الخالق ، وأنه يكفي
ان النبي قد أخبر بوجود الاله لكي يؤمن الناس
به • وان العقل عاجز عن اثبات وجود الله • وهي ،
لذلك ، تحرم التأويل ، وتلتزم بظاهر الشرع
وتقف عنده •

وقد نعت ابن رشد هاذي الفئة بالجهل ، وبلادة
القريحة ، وضعف التفكير • غير أنه رأى ان العامة
من الناس يجب أن يحافظو على ما سم عليه من

= مقتصر على ما وراء الطبيعة فقط • ولذلك سماه ارسطو بـ
« الفلسفة الاولى » اما العلوم التي تبحث مسائل الوجود الخاص
كالطبيعيات والرياضيات والاجتماعيات فكانت تسمى العلوم
الجزئية • اطلب كتاب : النزعات المادية في الفلسفة العربية
الاسلامية ج٢ حاشية صفحة ٢٣٢ د • حسين مروه دار الفارابي
بيروت ١٩٧٩ •

(١) أي تلك التي لا تهتمل الشك •

التقيد بالظاهر • ومن الافضل ألا تكشف لهم الحقائق •

ب - الأشعرية : وهي فرقة كان مؤسسها معتزليا ، ومعنى هاذا انها لا تزال تحمل بعض الأفكار المعقولة والمبايدي العقلية والمنطقية • فكان لا بد لابن رشد من أن يواجهها بنفس سلاح العقل والمنطق :

اعتمد الأشاعرة في اثبات وجود الخالق على دليلين ونظريتين :

- أ - نظرية الجوهر الفرد (١) •
- ب - نظرية الواجب والممكن •

أما نظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ فقد ألمحنا اليها في حاشية الصفحة ٦٥ من هاذا الكتاب ولا بأس من تلخيصها هنا :

ان أشياء العالم مركبة من جواهر فردة ، وهي ذرات كل منها مؤلف من جوهر وصورة • والصورة هي صفات دائمة التغير والتعاقب على الجوهر •

(١) فصل المقال من ٢١ - ٢٢ •

وبما ان كل متغير حادث • فالكون المركب من هاذ
الجواهر والصور حادث • وكل حادث بحاجة الى
مُحدث •

ويرد ابن رشد قائلا : ان هاذ النظرية غير
يقينية ، وانها معقدة ، حتى على الحاذقين بالجدل •
والرد هو : ان الحوادث اذا كانت لا تحصل الا بفعل
الله فأفعال الله — اذن — ملازمة للحوادث • فهي
بالتالي محدثة كذلك • وهاذا مستحيل •

أما نظرية الواجب والممكن فمفادها (كما
أشار اليها أبو المعالي أحد كبار دعاة الأشعرية) :

— ان كل شيء : اما أن يكون واجبا • واما أن
يكون ممكنا • وبما ان العالم ممكن • فمعنى ذلك
انه لا بد له من سبب جعله ممكنا • وجعله على ما
هو عليه الآن (١) •

(١) انظر الصفحة ٦٥ من هالذا الكتاب •

أما الفلاسفة وخاصة الفلوسفيون والافلوطينيون يقولون : الكون
ناض عن الواحد • والفيض واجب •
— الفقهاء والمتكلمون وخاصة الاشاعرة يقولون : الكون حادث
وليس قديما ولا قديم الا الله • اي ان الكون ممكن • والامكان
ينتهي الفيض ••
— المؤلف —

ويرد ابن رشد : ان العالم وجد على ما هو عليه ، لأنه أفضل عالم ممكن . وحين أضاف ابن سينا الى الواجب والممكن واجبا ثالثا سماه : واجب الوجود بغيره (وهو الموجود بالفعل والممكن قبل وجوده) وقسمه الى وجود وماهية (أي وجود بالقوة ووجود بالفعل) ، رد عليه ابن رشد منكرا هاذة التفرقة ، متهما ابن سينا بالسذاجة . اذ ان ابن سينا - في رأي ابن رشد - قد ظن ان الوجود والماهية يمكن أن يستقل أحدهما عن الآخر ، وأن يوجد مستقلين في الخارج . وان الله خلق الماهية أولا ثم خلق الوجود (بالفعل) .

والحقيقة في رأي ابن رشد : ان الله خلق الماهية والوجود دفعة واحدة (١) . ويتابع ابن رشد تعامله على ابن سينا قائلا بأن نظريته هاذة ليست خاطئة فحسب . وانما هي خطر على العامة من الناس ، لأنها توهمهم ان الله ليس حكيما في خلقه .

(١) في رأينا ان ابن رشد متعامل على ابن سينا في هاذة النقطة بالذات حين اتهمه بالسطحية والسذاجة : لان ممكن الوجود يختلف عن وجود ممكن . ابن سينا يقول ان الموجود بالقوة ، موجود ذهني ، والماهية مادة دون صورة . والهوية مادة تلقت صورة واصبحت فعلا . فإين هي السطحية - هنا - أو السذاجة ؟
- المؤلف -

اذ أنه كان من الممكن أن يكون العالم على شكل
أحسن من شكله الحالي ٠٠ وفي هاذا الوهم ، أو
الظن ، شك في حكمة الخالق ٠٠

وهاكذا ، بعد ان استعرض ابن رشد طرق
الأشعرية والمعتزلة والصوفية وابن سينا والفارابي
ونظرياتهم في مسألة وجود الخالق ورفضها أو
تقدها ، قدم أبو الوليد دلييلين على وجود الخالق ،
هما دليل العناية ، ودليل الاختراع ٠ (وقد سبق
شرحهما قبل قليل) ٠ وفي رأيه ، ان هاذين الدلييلين
يمتازان بأنهما بديهيان لا تعقيد فيهما ولا غموض ،
وانهما يصلحان للخاصة والعامة :

فالعامة يقفون عندما يدركونه بحواسهم من
عناية الله بالكون وعباده فيدركون أنه لا بد له من
صانع ٠ والخاصة يتعمقون ويدركون بالبراهين
العقلية وما يكتشفونه من أسرار في الكون ، ضرورة
وجود الخالق (١) ٠

(١) في رأينا ايضا ان ابن رشد لم يستطع ان يقدم شيئا جديدا
في هاذه المسألة ، اي انه لم يجعل الاعتقاد بوجود الخالق يقينيا ٠٠
وانما رده الى عمليات فكرية ونتائج جدلية سواء في دليل العناية
او دليل الاختراع ٠٠ وتبقى المسألة دون حل ٠٠٠ - المؤلف -

وحدانية الخالق :

يأخذ ابن رشد على الأشاعرة — كما رأينا — طريقتهم الجدلية في اثبات وحدانية الله • لأنها ، في رأيه ، لا تؤدي الى اليقين • اذ قد اعتمدوا الجدل في اثبات وحدانية الله • فقالو : لو فرض أنه وجد الالهان . فاما أن يتفقا • واما أن يختلفا • فان اتفقا فهما بمثابة واحد • وان اختلفا : فاما أن تتحقق ارادة أحدهما دون الآخر ، فيكون الثاني عاجزا • • واما أن تتحقق ارادة كل منهما ، فينشأ عن ذلك محال • • وابن رشد يسخر من هذا المنطق الجدلي • ويتابعه ساخرا فيقول : « لو كان هناك الالهان • فما الذي يمنع من أن يخلقا العالم بالتعاون أو التناوب • • فيعمل أحدهما ويرتاح الآخر ! • • »

الا أنه يعود فيوضح ان اعتراضه هذا باطل أيضا • •

ثم يورد ، بعد ذلك ان الدليل الصحيح على وحدانية الله هو الدليل البديهي الذي ورد في القرآن : « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » •

فهاذا دليل يرضي فطرة العامة من الناس ، ويرضي العلماء ، ولا داعي للتعقيد الذي يشوش ايمان العامة . .

صفات الخالق :

كان المعتزلة ينفون الصفات عن الله . وكان تنزيه الله عنها حصيلة مبادئهم الخمسة المشهورة وقد دعو بالمعطلة (١) بل كان التنزيه نتيجة بديهية من نتائج اتجاههم العقلي العام ، اذ لا يعقل لكل من نهج نهجا عقلانيا في الالاهيات أن يكون مشبها أو صفاتيا بحال من الاحوال . أما الأشاعرة فقد أقررو بالصفات التي وصف الله نفسه بها . ولاكنهم حذرو البحث فيها أو تفسيرها .

أما ابن رشد فكان يرى ان الله لا تدرك

(١) مقابل المبتدئة أو الصفاتية الذين يثبتون لله صفات جبرية ازلية كما وردت في القرآن دون ان يؤولوها ، وهم اهل السنة والجماعة الأوائل ، وهماذه المبادئ هي : التوحيد - العدل - الوعد والوعيد - المنزلة بين المنزلتين - الامر بالمعروف والنهي عن المنكر . وقد تشعبت المعتزلة وتوزعت عشرين فرقة ، الا أن خلاصتهم كان حول الفروع لا الأصول - النظر : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام د. علي سامي النشار ص ٤٨٢ وما بعدها ط ١ ، دار المعارف بمصر - ١٩٦٦ .

صفاته ، ولا يمكن تحديدها تحديدا كاملا أو حتى نسبيا .. فهو : عقل ، واحد ، بسيط ، حي ، عليم .. الخ .. وهاته الصفات لا تحدث كثرة في ذات الله : فهو عليم لأنه يعقل ذاته .. وهو حي لأن عمل العقل حياة .. وهو بسيط بمعنى أنه لا ينقسم الى قوة والى فعل .. وهو واحد بمحصل ان الصفة هي عين الموصوف .

فهذه الصفات ليست بالتالي كثرة ، بل انها هي الذات نفسها ، وهي واحدة .

العلم الالاهي :

كان أرسطو يرى ان الله عقل محض ، لا يعقل الا ذاته ، فهو بذالك بعيد عن عالم الكون والفساد ، ليس من شأنه أن يعلم ما يجري فيه على وجه التفصيل ..

والفلاسفة المسلمون الذين تأثرو بأرسطو حاولو أن يوفقو بين مفهومه لعلم الله ومفهوم الدين ، فقالو : ان الله يعلم الجزئيات من خلال علمه بالكلييات (١) أو هو يعلمها على نحو كلي

(١) وفقا للنظرية الفلق المستمر التي قال بها علماء الكلام والتي تفسر وجوب علم الله بالجزئيات ، - المؤلف -

كما قال ابن سينا • ثم جاء الغزالي فتمسك بهذا القول وكفر به الفلاسفة مستنتجا منه انهم ينكرون علم الله بالجزئيات مع ان الفلاسفة لم يقولوا بهذا صراحة •

لذلك رد ابن رشد على الغزالي ردا عنيفا - كما سبق القول - لأنه قوّل الفلاسفة ما لم يقولوه ، ونسب اليهم ما لم يصرحوا به • والقضية عند أبي الوليد هي : ان علم الله لا يوصف لا بالجزئي ولا بالكلّي • اذ أن معرفة الله لذاته تفترض معرفته لكل شيء ، لأنه يشتمل على علم كل شيء في ذاته (١) •

وعليه ، يرى ابن رشد أنه لا يصح اعتبار علم الله جزئيا أو كليا • كما يرى ان العقل البشري عاجز عن فهم كيفية علم الله • وان هذه المباحث يجب أن تحصر في الخاصة وحدهم دون الجمهور •

خلق العالم :

قال أرسطو بقدّم المادة ، أي بقدّم العالم ، وقال

(١) هاتان القول يشبه قول الصوفية في انه لم يكن في البدء سوى الله ، وهو الآن على ما هو عليه ، - المؤلف -

الفلاسفة المسلمون بنظرية الفيض الأفنوطيني (١)
وهي نظرية تعود في مضمونها الى القول بقديم
العالم . وقد كفرهم الغزالي في ذلك كما علمنا .
أما علماء الكلام فقالوا : ان الله خلق العالم .
فالعالم محدث .

أما ابن رشد فيوافق الغزالي في رفضه لنظرية
الفيض . الا أنه يحاول أن يوفق بين أرسطو
وعلماء الكلام . فيرى ان الخلاف بين الفريقين
خلاف حول الألفاظ .

وبيان ذلك : ان هناك ثلاثة أصناف من
الموجودات : (كما سبق والمحنة الى ذلك) .
طرفان وواسطة : فالطرف الاول هو هاذ
الكائنات الجزئية التي نراها ، ونعلم أن لها سببا ،
وانها حدثت في الزمن . وأنها محتاجة الى مادة
سابقة لتوجد . وقد اتفق علماء الكلام والفلاسفة
على أن هاذ الكائنات محدثة .

والطرف الثاني : هو الموجود الاول الذي لم
يتقدمه زمان . ولا يحتاج الى مادة سابقة ، أو علة
فاعلة . وهو الله .

(١) او ما يسمى بالصدر والاشراق .

وقد اتفق الفلاسفة وعلماء الكلام على أنه
قديم *

بقيت الواسطة • أو الطرف الأوسط : وهو
وجود العالم : هل هو قديم أو محدث ؟

يحل ابن رشد هاذا الاشكال أو الخلاف بقوله :
ان العالم مخلوق من العدم ، وفي غير زمن • اذ أن
الزمن نشأ من حركة العالم :

على هاذا الاساس العالم قديم ، لأنه غير مسبوق
بزمن *

ومحدث لأنه مخلوق من عدم ، وانه ليس علة
نفسه ، بل صادر عن علة • • وهاكذا فالخلاف بين
الفلاسفة والمتكلمين في هاذه المسألة ليس جوهريا (١) •

النفس وقواها :

بما أن ابن رشد لا يخرج عن مفهوم أرسطو
للنفس وتقسيماتها المختلفة من حيث تنوع قواها

(١) اخذ القديس توما الاكويني نظرية ابن رشد في القول بخلق العالم
من العدم ، دون أن يعترف انها لابن رشد • - المؤلف -

وعلاقة كل قوة من قوى النفس بما يجاورها في
الجسد أو يتصل بها على سبيل الكمال والاستكمال .
فبعض هاذة القوى كمال لبعض، وبعضها موضوعات
لبعض ، كالحاسة التي هي كمال للغاذية وكالغاذية
التي هي موضوع (أو مادة) للحاسة وهاكذا . .

لذلك رأينا ألا ندخل في تفصيلات ابن رشد
لهاذة القوى - هنا في هاذا الكتاب - أولا : لضيق
المجال . وثانيا تحاشيا لتكرار نظريات في قوى
النفس نراها عند أرسطو تارة وعند الفارابي وابن
سينا تارة أخرى على شيء من الاختلاف حيناً وعلى
كثير من التوافق والتطابق أحياناً . فكان المتأخر
ينسخ عن المتقدم ولا يزيد شيئاً (١) ذا بال .
مكتفين بالتوقف عند العقل ، والعقل الفعال بصفة
خاصة ، فان لابن رشد فيهما تحليلات وتعليقات
هامة . وأبو الوليد حري بهما جدير . . أليس هو
فيلسوف العقل في الاسلام ؟

(١) للوقوف على تفاصيل اراء ونظريات ابن رشد في النفس وقواها
انظر الكتب والمراجع التالية : تهافت التهافت - ابن رشد
والرشدية - ابن رشد فيلسوف قرطبة ابن رشد للعقاد - تاريخ
الفلسفة العربية ، جميل صليبا تاريخ الفلسفة العربية ج٢ هنا
فاخوري وخليل الجسر - دائرة المعارف ج٢ - دراسات في الفلسفة
الاسلامية د، محمود قاسم ، الخ . .

العقل :

ينطلق ابن رشد في تحليله للعقل البشري والنظر في أنواعه المختلفة من هذا التعريف الجامع : العقل هو ادراك الموجودات بأسبابها . « وان حال من رفع الاسباب كحال من رفع العقل » وأبطل العلوم جميعا . والادراك نوعان : كلي وشخصي أو جزئي .

ومعنى الكلي أن الانسان يدرك الكليات أو المعاني العامة مجردة من الهيولى . غير ان ابن رشد ينتهي الى القول بأن هذا التجريد له صلة ما بالهيولى . فيقول : « فالكلي انما الوجود له من حيث هو كلي ، بما هو جزئي » أي ان الكلي موجود في الجزئي . والجزئي هو الموضوع الفعلي لهاذا الكلي . والا لأمكن وجود الكلي خارج النفس (١) .

وواضح اننا - في عملية الادراك - نبدأ بتخيل أفراد هذه الكليات : نتخيل صورها . ومن هاهنا الصور المتخيلة نصل الى استخراج صورها المحسوسة

(١) كما يقول الغلاطون في نظرية المثل ، « وهذا غير معقول على الإطلاق إذ لا كليات خارج النفس » - المؤلف -

على الشكل والمقدار الذي تسمح به امكاناتنا العقلية والادراكية الخاصة * ومن هنا تتمايز المعقولات من شخص الى شخص * والا لكان المعقول منها عند جميع البشر سواء لعدم اشتراك التخيل والاحساس الشخصيين في ادراكها (١) ولكان الحفظ والنسيان سيان ، والجهل والمعرفة بمنزلة واحدة ..

قوة النطق :

ولكي تتم عملية الادراك التي بدأت بتخيل مفردات الكليات ثم باستخراج صورها المحسوسة ، كان لا بد من قوة أخرى ضرورية للانسان وحده دون الحيوان ، هي قوة النطق التي ندرك بها المعنى الكلي والماهية * وهي قوة فوق قوى الاحساس يدرك بها الانسان المعاني مجردة من الهيولى «ويركب بعضها الى بعض ، ويستنبط بعضها عن بعض ، حتى يلتئم من ذلك صنائع كثيرة ومهن هي نافعة في وجوده ، وذلك اما من جهة الاضطراب فيه ، واما من جهة الأفضل ، فالواجب ما جعلت في الانسان هاذة القوة ، أعني قوة النطق ... » .

(١) للتفصيل انظر كتاب : ابن رشد فيلسوف قرطبة د. ماجد فخري
 ص ١٠٨ المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٦٠ .

أما الحيوان فليس بحاجة اليها اذ هو « يتحرك من المحسوس الى المحسوس » • وهاذا المحسوس اما حاضر واما غائب « فالبواجب ما جعلت له قوة الحس وقوة التخيل فقط ، اذ كان ليس هنا جهة ما في المحسوس يحتاج الحيوان الى ادراكها (١) » •

وتقسم قوة النطق — عند ابن رشد — الى قسمين : قوة نظرية وقوة عملية وبتعبير آخر : عقل نظري ، وعقل عملي •

العقل النظري :

يقول ابن رشد : « واما العقل النظري أو القوة الأولى فيظهر من أمرها أنها الالهية جدا ، وانها انما توجد في بعض الناس المقصودين بالعناية في هاذو النوع •

ولما كان الاختلاف شديدا بين المشائين في قضية العقل النظري فقد أراد ابن رشد أن يحسم — كمادته — هاذو الخلاف فبدأ بالمقابلة بين الصور الهولانية والمعقولات فوجد للصور الهولانية

(١) تلخيص كتاب النفس من ٢٨ وما بعدها •

(المعاني الشخصية) أربع خصائص :

- أ - ان وجودها تابع لتغير في الذات .
- ب - انها متعددة بالذات بتعدد الموضوع ، ومتكثرة بتكرره .
- ج - انها مركبة من شيء يجري منها مجرى الصورة ، وشيء يجري منها مجرى المادة .
- د - ان المعقول عنها غير الموجود .

في حين ان صور المعقولات تمتاز عن المعاني الشخصية بأن وجودها المعقول هو نفس وجودها . .
وان ادراكها غير متناه لأنه تجريد للصور من كثرة محدودة .

كل ما ذا الفعل وتلك القوة في التجريد لا يمكن أن تكون الا لقوة غير هيولانية . وعظمتها أن المدرك فيها هو الادراك نفسه . . أي ان العقل يعقل ذاته . أما في الحس فلا . .

وابن رشد - لهاذا - يرى ، كابن سينا ،
والفارابي ان « العقل يتزايد مع الشيخوخة » ،
وسائر قوى النفس بخلاف ذلك .

— وبما ان حصول المعقولات يحدث بعد الحس والتخيل ، فمعنى ذلك انها ليست موجودة بالفعل دائما • حتى تلك التي تأتينا ولا ندري متى أتت ولماذا ، فانها أيضا مرتبطة بالحس والخيال •

— بهذا المفهوم الأرسططاليسي للعقل النظري راح ابن رشد يفتد مبدأ التذكر الأفلاطوني ، الذي يقول ان المعقولات موجودة بالفعل دائما وخارج النفس •• وما التذكر الا ادراك لما نسيناه منها •• كما فند رأيا لابن سينا يقول ان في النفس أوليات فطرية تحصل بغير اكتساب •

أما العقل الهولاني — عند ابن رشد — فهو استعداد مجرد من الصور ويسميه القوة القابلة • والمعنى الحاصل في هاذة القوة القابلة هو العقل بالملكة • ثم الصورة المجردة من المادة وهي العقل بالقوة •

وماكذا لا بد للمعرفة العقلية من معقول وعقل وعقل •

والفرق الوحيد بين العقل والحس هو :

— ان موضوع الحس خارج عن النفس •

— اما موضوع العقل ففي النفس بعد أن تجرده من

الحس •

فنحن اذن بحاجة الى عقليين على الاقل لكي تتم
عملية الادراك التام :

— عقل فعال يحدث فينا المعقولات (كي لا يقول
ابن رشد يفيضها علينا) •

— وعقل منفعل يُحدث فيه العقل الفعال هاذ
المعقولات (كي لا يقول ابن رشد تشرق عليه)
لأن أبا الوليد لا يؤمن بالفيض ولاكنه متأثر به •
وماذا العقل المنفعل المنفرد يعود بعد الموت الى
العقل الفعال الواحد ويفنى فيه ، وبين الفعل
والانفعال تحدث عقول أخرى كالعقل بالملكة
والعقل بالفعل والعقل الهيولاني والعقل المستفاد
والعقل القدسي (عند ابن سينا) •

العقل العملي :

وهو قوة مشتركة لجميع الناس ، لا يختلفون
فيه الا بالنسبة • فهاذا عاقل ، وذاك أعقل ، وذاك
أقل عقلا • وماذا العقل العملي فاسد في نظر ابن
رشد ، لأن معقولاته تحدث بالتجربة • والتجربة
يباشرها الاحساس ثم التخيل • ومعنى ذلك ان

هذه المعقولات مرتبطة في وجودها بوجود الاحساس
والتخيل « فهي حادثة ، ضرورة ، بعدوئهما » .
فاسدة بفساد التخيل » . والفرق الحاصل بين
الانسان والحيوان في قضية الاحساس والتخيل ان
« التسديس عند النحل والحياكة عند العناكب
حاصل بالطبع والفريزة لا بالاستنباط شيمة
الانسان » ولذلك فلا نرى النحل يتصرف
بمسدساته أو يغير فيها » ولا العناكب » .

والمقل العملي غير مفارق . أما المقل النظري
فمفارق كما رأينا » .

العقل الفعال :

قبل الدخول في عرض مفهوم ابن رشد للعقل
الفعال لا بد لنا من التنويه بأن النظرية الأرسطية —
التومستية (١) في العقل الفعال لم تظهر ظهوراً
واضحاً في الاسلام الأول . ثم وردت وروداً عابراً
في تصانيف بعض الصوفية عند تفسير آية النور

(١) نسبة الى فيلسوف المدرسين اللاهوتيين في أوروبا : القديس
توما الأكويني ، انظر كتاب فلسفة الفكر الديني ص ٢٥١ الترجمة
العربية ، ج ٢ ترجمة د. صبيح الصالح والاب فريد جبر دار
العلم للملايين بيروت ١٩٦٩ .

من سورة النور « الله نور السماوات والأرض »
 مثل نوره كمشكاة فيها مصباح • المصباح في
 زجاجة • الزجاج كإنها كوكب دري يوقد من شجرة
 مباركة زيتونة ، لا شرقية ولا غربية ، يكاد نورها
 يضيء ولو لم تمسسه نار ، نور على نور » •
 فتشبيه الله ذاته بنور السماوات والأرض جعله
 عند الفلاسفة المسلمين بمنزلة النور الطبيعي الذي
 أشرق الله به عن ذاته فتلقته كل نفس بشرية •

وقد اختلف مفسرو القرآن وعلماء الكلام في
 تفسير هذه الآية • فمنهم من قال ان الله أراد به
 نوره الذي قدفه في قلب محمد • ومنهم من قال ان الله
 أراد به نوره الذي ألقى شعاعا منه في كل نفس
 بشرية • وللفارابي وابن سينا نظريات وتفسيرات
 طويلة حول مفهوم هذا النور أو هذا العقل الإلهي
 الواقع على تخوم ما دون فلك القمر — على حد
 تعبير الفارابي — والذي يهب الصور للعقل المنفعل •
 والعقل الفاعل عند ابن رشد عقل مفارق للمادة
 من حيث هو جوهر ، فله بهاذا وجود أسمي • كما
 أن له وجودا غير مفارق من حيث أنه محرك للعقل
 الهيولاني الذي يحتاج في وجوده الى عقل موجود
 بالفعل دائما • وهذا العقل موجود بالفعل دائما

سواء عقلناه أو لم نمقله فهو كالشمس المشعة على جميع الكائنات ، فإذا لم يأخذ منها كائن ما بعض أشعتها فليس معنى هذا أنها غير موجودة •

أما كيف يتصل العقل البشري بالعقل الفعال فكالاتي :

عندما تصبح الصور المتخيلة معقولة بالفعل يصبح بإمكان العقل الهولاني أن يعقلها • ويتم ذلك بواسطة نور العقل الفعال المشع على الدوام •

هاذا الاتصال يمكن أن يتم على هذه الأرض لا بعد الموت كما كان يعتقد بعض الفلاسفة • حتى إذا تم كان ذلك « بالجملة موهبة الالهية » إذ « يكون هاذا الوجود مباينا للوجود الذي يخص الانسان بما هو انسان ، يوجد لسائر قوى النفس في تلك الحال من الدهش والبهت ، وبالجملة من تعطل الأفعال الطبيعية ، ما يوجد ، حتى يقال : انه قد عرج بأرواحهم » • أما من أين ؟ فمن طريقين — كما عند اسلافه — طريق الادراك العقلي ، وطريق الحدس الصوفي • أما هو فلا يرى ان طريق الحدس الصوفي يوصل فعلا الى الادراك والمعرفة الحقيقية بل طريق الادراك العقلي وحده •

ويجب أن نلاحظ هنا مدى الشقة التي تفصل بين ابن رشد وسائر الفلاسفة الاسلاميين في مسألة العقل الفعال : فقد ذهب هاؤلاء ، من الكندي حتى ابن سينا الى أن هاذا العقل جوهر مفارق يقع على تخوم عالم الكون والفساد ، ويدخل في عداد المحركات التي تحرك الافلاك (الاجرام السماوية) فاستحال بحسب فهمهم أن يوجد في النفس ، أو يمت اليها بأكثر من صفة عرضية .

أما ابن رشد فعنده : ان هاذا العقل بالاضافة الى كونه جوهرًا مفارقًا ، من حيث ماهيته ، هو صورة للعقل الهيولاني من حيث فعله ، وان له بالنفس علاقة جوهرية (١) .

أما ما يعتري الصوفية من تعطيل للحواس - أثناء المجاهدة ثم الكشف فتلك حال يكتسبونها على حساب سائر القوى - واذا عدت كما الالهيا للمتصوف الا أن ابن رشد لا يعتبره كمالات انسانية ما لم يكن كمالات طبيعية - يقول : « لو كان (الحدس الصوفي) كمالات طبيعية لكانت سائر قوى النفس

(١) ابن رشد : فيلسوف طرقة د. هاجد قفري من ١١١ المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٦٠ .

والمعقولات الهولانية لها مدخل ما في وجود ذلك
الكمال » .

ومن نعم الله وسعادة الانسان - يقول ابن
رشد ، ان طريق الاتصال بالعقل الفعال مهده
ميسور لكل منا . وهو طريق تصاعدي يبدأ
بالمحسوسات ، ثم الصور الهولانية ، ثم الصور
الخيالية ، ثم الصور المعقولة .

أما الطريق التنازلي (أو الهابط) فهو أن
نفترض وجود هاذ الصور المعقولة وان بإمكاننا
اكتسابها . . وهاذه موهبة الالهية لا تتيسر لكل
منا . بل للسعداء منا فقط . وهاذه القوة النظرية
كان قد وصفها ابن رشد بأنها « الالهية جدا »
ولذلك نراه ينتهي أخيرا الى تبنيها دون غيرها ،
في هاذو المجال ، وهي من أعاجيب الطبيعة . قال
ابن رشد واصفاً العقل الفعال : « ولما كان العقل
كما يقول الذي بالفعل منا ليس شيئاً أكثر من
تصور الترتيب والنظام الموجود في هاذو العالم .
وفي جزء ، جزء منه . ومعرفة شيء ، شيء مما فيه
بأسبابه البعيدة والقريبة ، حتى العالم بأسره ،
وجب ضرورة ألا تكون ماهية العقل الفاعل لهاذا

العقل منا غير تصور هاذة الأشياء التي ها هنا •
 لاكن يجب أن يكون يعقل هاذة الأشياء بجهة أشرف ،
 والا لم يكن ها هنا مغايرة بيننا وبينه • وكيف لا
 وقد تبين ان العقل منا الذي بالفعل كائن فاسد
 لتشبهه بالهيولى (١) ومعقوله هو أزلّي في غير
 هيولى • ولقصور العقل الذي فينا احتاج في عقله
 (أي بعقله) الى الحواس ، ولذلك متى عدمنّا
 حاسة ما ، عدمنّا مفعولها (٢) • وكذلك متى
 تعذر علينا خبر شيء ما ، فاتنا معقوله ، ولم يكن
 حصوله الا على جهة الشهرة • وكذلك يمكن أن
 يكون ها هنا أشياء مجهولة الاسباب بالاضافة اليها ،
 هي موجودة في ذات العقل الفعال • وبهاذه الجهة
 أمكن اعطاء أسباب الرؤيا وغير ذلك من الانذارات
 الآتية (في المستقبل) « ... الى أن يقول :
 » وكذلك يلزم في الثالث والرابع ، الى أن ينتهي
 الأمر الى المبدأ الاول ، وكذلك يخص المبدأ الاول
 انه لا يعقل شيئاً بالمناسبة (٣) فلذلك لا يعقل

(١) الهيولى - في الاصطلاح - هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض

لذلك الجسم من الاتصال والانفصال •

(٢) يقول ارسطو « من فقد حاسة ما فقد علما ما » •

(٣) المناسبة هي المشاكلة والمشابهة والمشاركة • انظر تاريخ

الفلسفة العربية د: جميل صليبا هاشية ص ٥٣١ دار الكتاب

البناني بيروت ١٩٧٣ •

معقولاته بنقص ، بل عقله أشرف العقول ، اذ كانت ذاته أشرف الذوات ، ولذلك ليس في ذاته تفاضل في الشرف ، بل هو الشريف باطلاق من غير مقايسة » .

الفلسفة الطبيعية

وضع ابن رشد عدة مؤلفات في الحركة والسكون والزمان ، والنفس والعقل ، والمادة والصورة ، وما الى ذلك . كما بث أكثر نظرياته حولها في كتبه الأخرى . وقد اضطررنا - هنا - الى تركها ، جملة ، لضيق المجال ، ولأننا وقفنا على أكثرها في ردوده على الغزالي عبر كتابه : تهافت التهافت . علما بأننا لا نؤلف ، بهذا الكتاب ، موسوعة فلسفية تتناول كل جوانب فلسفة هاذي الفيلسوف المبقري وما أغزرها ، بقدر ما نحن نمهد لتلك الموسوعة المتيدة . فليعذرنا القراء الكرام .

الفلسفة العملية

سياسة وأخلاق

من الواضح ان ابن رشد قد اطلع على جمهورية أفلاطون دون سواها من مؤلفات الفلاسفة اليونان

ولا سيما كتاب السياسة لأرسطو . ذلك ان كتاب
السياسة لم يكن قد ترجم بعد الى العربية أيامه .
وهو لم يكن يجيد اليونانية ليطلع عليه مباشرة .

فاكتفى بشرح وتلخيص « الجمهورية »
و « الأخلاق الى نيقوماخس » والأصح اكتفى بشرح
جوامع جالينوس للجمهورية المترجمة الى العربية (١) .
ومهما يكن فان ابن رشد الارسططاليسي الملتزم لم
يكن بعيداً عن مشائسته في تفسيره وتأويله للمبادئ
الأخلاقية والمفاهيم السياسية المثالية الواردة في
الجمهورية . فقد قاده نهجه العقلاني واتجاهه
المادي والواقعي الى تطبيق بعض تلك المفاهيم
والمبادئ على الوضع السياسي والاجتماعي الراضح
تحت وطأته بلاد المغرب والأندلس في ظل زعامة
دينية مذهبية سلطوية كان الأمراء الموحدون
يجسدونها .

يبدأ ابن رشد - كمادته في البحث - بوضع
تعريف لما يبحث ونقاط رئيسية لكل ما يتصل به
البحث من علوم وفنون (وهي عادة أرسطو) في

(١) ترجم جوامع الجمهورية الى العربية هنين بن اسحاق .

ما يضعه من نظريات وأبحاث • وفي العلم السياسي يقول انه علم تختلف مبادئه عن موضوع العلوم النظرية والطبيعية والالاهية • • فهذه العلوم القصد منها المعرفة فقط • وإذا كان لها من قصد آخر فيأتي على سبيل الاضافة أو العرض •

أما العلم السياسي فمبدأه الارادة والاختيار وغرضه العمل • وبمقدار ما تكون هاذم المبادئ عامة أو مثالية بمقدار ما يخف فيها الجانب العملي أو التطبيقي • وهذا ما جرى للفارابي في المدينة الفاضلة حيث وضع فيها نظريات طوباوية ولم يضع مبادئ وقوانين عملية تصلح لأن تكون دستوراً لدولة على الأرض •

ويقسم ابن رشد المبادئ العملية قسمين : قسم يفحص عن الخصال المكتسبة والأفعال الارادية والسلوك وعلاقة كل منها بالآخر (١) • وقسم يفحص عن الوجه الذي ينبغي أن تغرس عليه هاذم المبادئ في النفوس ، وكيفية اقامة انسجام بينها فيها •

يمثل القسم الاول كتاب الاخلاق الى نيقوماخس •

(١) ابن رشد : فيلسوف قرطبة د. هاجد لغري من ١١٩ المطبعة الكاثوليكية - بيروت ١٩٦٨ ،

ويمثل القسم الثاني كتاب السياسة لأرسطو
الذي لم يشرحه ابن رشد « لأنه لم يصل إلينا »
كما يقول . وكتاب الجمهورية لأفلاطون الذي
شرحه ، ومهد له بقوله : ان الكمالات الانسانية
على أربعة وجوه :

الفضائل النظرية - الصناعات - الفضائل
الخلقية - الأفعال الارادية . والثلاث الاخيرة من
أجل الأولى وفي خدمتها . وهاذه الكمالات يصعب
جمعها في واحد ، لذا يرى ابن رشد ان من الأسهل
جمعها في عدة أشخاص .

وهاذا ما نوه به الفارابي عند حديثه عن صفات
الرئيس قائلاً انه لا بأس من توزيعها ، في أكثر من
رئيس ، وهاذا تأثر واضح من الفارابي بكتاب
الجمهورية .

ولا تحصل تلك الكمالات للانسان الا بمساعدة
الأقران ومعونتهم . فهو لذلك كائن مدني
بالطبع (١) وهو في الضروريات أحوج منه في

(١) كما جاء في ترجمة وشرح ابن رشد لكتاب جوامع سياسة افلاطون

الكمالات الى غيره . ويشترك الحيوان معه في هاذ
الشان .

وبما ان هاذه الكمالات صعب جمعها في واحد
كان على الانسان أن يتقن كمالا واحدا أو
« تخصصا » واحدا يبرع فيه (١) .

وكما قال أفلاطون — كذلك ذهب الفارابي —
الى أن صلة هاذه الفضائل بأفراد الدولة تشبه صلة
النفس بأجزائها (أي قواها) . أما العدالة في نظر
ابن رشد فانها « اقتصار كل فرد على تكلف الاعمال
التي يحسن لها بالطبع . ولا يمكن ذلك ما لم تكن
أجزاء الدولة خاضعة لما يمليه العلم النظري (أي
الفلسفة) » .

ومن هنا قال أفلاطون ان هاذا الجزء ينبغي أن
يكون حاكما . وتأثرا منه به قال ابن رشد بأن
أفضل الأنظمة التي تصلح للناس هو النظام
الجمهوري .

وكانه كان يقول بفصل الدين عن الدولة حين

(١) الجمهورية من ٣٧٠ .

قال : ان الفلسفة (والحاكم فيلسوف) من شأنها أن تعلم الفضائل النظرية ، أما الدين فله أن يعلم الفضائل العملية (المعاملات) وهو يرى كأفلاطون والفارابي أن رئيس الجمهورية يجب أن يكون ممن عاشوا في رحاب الفكر والفلسفة ومارسوها • والخلفاء الراشدون هم في نظره أقرب الحكام الى هذا المستوى من العيش والممارسة • ولهذا فقد حمل على النظام التيوقراطي الوراثي الذي ابتدعه معاوية محولا نظام « الشورى » الجمهوري الى نظام استبدادي ، مما أدى الى تفسخ الدولة الاسلامية وقيام الاضطرابات والثورات •

وهو يرى - كابن باجة من قبله - ان النظام الجمهوري اذا ساد لا يعود الناس بحاجة الى قضاة وأطباء لأنه يصبح خاليا من كل افراط وتفريط (١) ولأن الفضيلة ، هي التي تحمل على احترام الحقوق والقيام بالواجبات •

وابن رشد - كأفلاطون - يرى ان الحكام لا بد

(١) تاريخ الفلسفة العربية د. خليل الجر وهذا فاهوري ص ٤٢٤ ج ٢
بيروت ١٩٥٨ •

لهم - أحيانا - من الكذب الأبيض (١) . . اذا كانت المصلحة العامة تقتضي ذلك . « اذا ما من مشترع الا ويلجأ الى الأساطير الكاذبة ، لأنها ضرورية في بلوغ الجمهور السعادة » على حد قوله .

ولابن رشد رأي مواعظي تربوي طريف هو ان أدب التكسب وشعر الغزل والمجون مضر جدا خاصة حين يلقن « للصبيبة منذ نعومة أظفارهم لأنها تحول دون التمرس بحياة الجندية . . » ومثل هذه المفاسد تكثر في أشعار العرب (٢) .

أما الرأي التربوي الأصوب والذي اقتبسه أو حاكى به أفلاطون هو ان الموسيقى والرياضة البدنية ذات أثر بعيد في توطيد أسس الفضيلة في نفوس الناشئة ، شرط ألا يكون طلبهما غاية بحد ذاته . . وشرط ألا يسرف الانسان فيهما مخافة أن ينقلب المراد منهما الى نقيضه .

-
- (١) وهو الكذب البريء الذي لا ضرر منه .
 (٢) اما شعر الفصاحة والحكمة والفروسية فيأمر بتعليمه وترسيخه في نفوس أبناء الدولة . لا سيما وهي دولة الفضيلة تلك التي يدعو اليها ابن رشد على غرار الأفلاطون .

وكانه كان يوحى لنيتشه بفلسفة القوة حين قال
 ان الدولة يجب ألا تأبه لضماف الاجسام والنفوس •
 ويكفيها طبيب واحد يتولى شفاء المواليد الذين قد
 يولدون وفيهم عاة طفيفة • كما يكفيها قاض
 واحد يصلح من يمكن اصلاحهم بالتربية أو
 القصاص • والذين لا يمكن اصلاحهم يأمر
 بقتلهم ••• ألا تعتبر أقوال نيتشه بهذا الخصوص
 صدق لصوت ابن رشد ؟ يقول نيتشه : « الضعفاء
 يجب أن يموتو ويجب أن نساعدهم على الموت ••
 واذا سمح لهم القوي بالبقاء فلمجرد خدمته •• »

نظرة ابن رشد الى المرأة :

في آراء ابن رشد ونظرياته كثير من العقلانية
 والواقعية والنظرة الجديدة للحياة والاحياء •

وهذه نظراته التقييمية للمرأة فيها كثير من
 الحداثة ، لأن فيها كثيرا من الصدق ، والنظرة
 الفلسفية المجردة من ملابسات واقع المرأة في عصره •
 نظر اليها من حيث تكوينها الجسدي ، وباعتبارها
 كائنا عاقلا ذا مواهب متعددة كالرجل • فوجدها
 بل وجدهما واحدا من حيث الطبيعة والقوى •

وهي ان كانت دون الرجل من حيث كمية بعض القوى فهي تزيده في بعضها الآخر كما وكيفاً : تتفوق عليه في الموسيقى والتربية والخدمات الاجتماعية والخيالة والنسيج واحتمال الآلام ويمكن أن تصل مثل الرجل الى الحكم وأن تكون فيلسوفة . المهم في نظره أن نطلق جناحي المرأة وأن نحطم القيود التي كبلها بها مجتمع يسود فيه حكم الرجل الجاهل أو غير الفاضل وغير العادل . يقول ابن رشد : « ان حالتنا الاجتماعية لا تؤهلنا للاحاطة بكل ما يعود علينا من منافع المرأة . فهي في الظاهر صالحة للحمل والحضانة فقط . وما ذلك الا لأن حال العبودية التي أنشأنا عليها نساءنا أتلفت مواهبها العظمى ، وقضت على اقتدارها العقلي ، فلذا لا نرى بين ظهرانينا امرأة ذات فضائل أو على خلق عظيم . وحياتهن تنقضي كما تنقضي حياة النبات ، فهن عالة على أزواجهن . وقد كان ذلك سبباً في شقاء المدن وهلاكها بؤساً ، لأن عدد النساء يربو على عدد الرجال ضعفين ، فهن ثلثا مجموع السكان ، ولاكنهن يمشن كالحيوان الطفيلي على جسم الثلث الباقي بعجزهن عن تحصيل قوتهن الضروري » .

أليست هي الأفكار الإصلاحية المعاصرة التي
نادى وينادي بها رواد الإصلاح الاجتماعي في العالم
الثالث اليوم ؟

أكاد أسمع وأقرأ المعلم بطرس البستاني وقاسم
أمين وجبران من خلال ابن رشد : فالأفكار
النهضوية لإصلاح شأن المرأة هي نفسها • وحتى
النبرة نفسها والفيرة بل والثورة على واقع المرأة
المزور تكاد تكون بنفس الدرجة من الغليان
والتوتر مع ميل شديد إلى العقلانية وترجمة الواقع
ترجمة علمية صحيحة لا خيال فيها ولا مثالية •
الرئيس :

ان مجتمعا يتصوره ابن رشد من خلال
ترجمته لجوامع سياسة أفلاطون ويصوره لا كما
شاء أفلاطون في جمهوريته ، بل كما يشاؤه هو ،
مجتمع لا شك عاقل ومعقول ، ومبني على الفضيلة
الممكنة لا المتخيلة • مجتمع كهذا يبدو لي أكثر
واقعية من الجمهورية التي رسم هيكليتها أفلاطون
ووضع طبقاتها وشروط العيش فيها •

والفرق بينه من جهة وبين أفلاطون والفارابي
من جهة ثانية هو أنه ظل في شرحه وفهمه لآراء

أفلاطون السياسية أرسططاليسيا ، وحين علق أو نقد أو مهد ، فعل ذلك بالروح والعقل والمنطق الأرسططاليسي . أما أفلاطون فقد صور جمهوريته كما تصورها فكره الفلسفي المثالي وظل مقيدا بنظرياته في « المثل » والفيض فجاءت تجسيدها لفلسفته لا للواقع المعاش . وهاكذا فعل الفارابي الذي لم يستطع أن يتحرر - في مدينته الفاضلة - من طوباويته وتصوراته للمقل الفعال ونبوة الحاكم وامامته .

ونظرة واحدة على الخصال التي يوجب ابن رشد توفرها في الرئيس ، تظهر لنا كم كان أبو الوليد عقلانيا في اختيارها رغم تقيده بمقترحات ونظريات أفلاطون بهذا الخصوص .

فحين حدد أفلاطون فئة الرئيس وطبقته الذهبية (١) وحتمية انبثاق الحكام منها من دون الطبقة الفضية (التجار) أو النحاسية (الحراس) قال ابن رشد بإمكان انبثاق الحكام من هاتين الطبقتين . .

(١) ويقصد بها الفلسفة .

انها روح فيلسوف يؤمن بالانسان، وان مؤهلات
هاذا الانسان هي التي تعين طبقتة ، لا أصله ولا
نسبه ولا ماله .

فما دام سكان الدولة جميعا « اخوة انبثقو من
بطن أم واحدة هي الارض » فلا فرق بينهم وان
تمايزو . والمعيار الاخير الموصل الى الرئاسة هو
المواهب وتنميتها بمحبة الحكمة واكتناز المعارف
من كل نوع .

هاذه المواهب والخصال هي :

- أ - محبة العلوم النظرية ، والالمام بماهية
الأشياء على حقيقتها .
- ب - حسن الذاكرة ، وقلة النسيان .
- ج - حب الصدق ، وكره الكذب .
- د - بغض الذات والاعراض عنها .
- هـ - العزة في الحق وكبرياء النفس .
- و - الشجاعة (دون تهور) لا يثني عزيمته عن
الحق مرض أو لذة أو اكراه .
- ز - الاقبال على الخير بملء العزيمة والحرية .
- ح - البلاغة وحسن العبارة .
- ط - الفطنة، والقدرة على اقتناص الحد الاوسط

بأيسر وجه (١) وهي خصال كما ترى قال
 بها أفلاطون ولاكنها جاءت معدلة من قبل
 ابن رشد لتتناسب مع فكره الأرسطي . كما
 جاءت - بالطبع - متطابقة مع صفات الرئيس
 التي اقترحها الفارابي متأثرا هو أيضا
 بأفلاطون وجمهوريته غير ان تأثر أبي نصر
 جاء أقوى من تأثر أبي الوليد . أبو الوليد
 كان مترجما شارحا ومعلقا وناقدا ،
 لأفلاطون وجمهوريته ولم يتخل - في كل
 ذلك - عن منهجيته وواقعيته ومشائيته .
 أما أبو نصر فقد كان معجبا بأفلاطون يبني
 أفكاره ونظرياته دون تعليق أو نقد أو
 تعديل لا سيما في الجمهورية وحين أضاف
 لرئيس المدينة الفاضلة بعض الصفات
 والخصال فانما فعل ذلك بحكم كونه مسلما
 ومتأثرا بالمناخ الحمداني الشيعي وبعبصية
 الامام (أي الرئيس) .

لاكن ماذا التقيد بأفلاطونيته لم يمنع الفارابي
 من الوقوع في أخطاء أو فهم خاطيء لبعض ما ورد

(١) ابن رشد : فيلسوف قرطبة د ، ماجد فخري ص ١٢٨ وما بعدها
 المطبعة الكاثوليكية ١٩٢٨ - بيروت .

في الجمهورية كقضية شيوعية الثروة والأسرة
وأسطورة أهل الكهف والحوار السقراطي حول
مسألة العدالة • أما ابن رشد فلم يقع في مثل ما
وقع فيه الفارابي لأنه كان أفهم من أبي نصر في
هاذا الموضوع على الأقل •

وهاكذا يعتبر المحللون المحدثون ان جوامع
سياسة أفلاطون لابن رشد هي الأصح والاقرب الى
الجمهورية من المدينة الفاضلة •

ويمضي ابن رشد في شرحه لأنواع المدن أو
الجمهوريات التي يقترحها أفلاطون ويتتبع أطوارها
وأحوالها وكيف تنقلب الدولة من دولة الفضيلة الى
دولة الرذيلة • • • فلا نجد عنده جديدا سوى بعض
الاضافات والاقتراحات هنا وهناك مما يدل
على حرية التصرف والتفكير عنده ، كيلا لا يقف
عند حد الشرح وحده •

يضيف مثلا شكلين من أشكال الحكم غير ما ورد
عند أفلاطون هما : حكم طالب اللذة ، وحكم الحاجة
الطبيعية • وهاذا الشكل هو الافضل عند ابن رشد
لأن الرئاسة فيه تبنى على الشرف أو الجاه •

وأصحابها - كما يقول - يطلبون الاعمال الفاضلة
في الدارين *

اصالته ذات الاشعاع المتصل :

رأينا كم كان اعجاب ابن رشد بأستاذه الكبير
شديدا ، لآكن ذالك لم يؤد به الى الشلل الفكري ،
والتبعية المطلقة ، بحيث لا يخرج عن نظريات
أرسطو أو عليها * بل نراه يعارضه في بعض
القضايا الفكرية واللاهوتية التي أصبحت لا تتلاءم
مع الدين ، مثل : آراء أرسطو في المادة وقدم العالم ،
والصفات الالهية ، وحشر الارواح دون الاجساد
أو الافراد ، وعلم الله *

كان هاذا طبيعيا من فيلسوف عربي ، هو قبل
كل شيء فقيه وقاض مسلم ذو اتجاه توفيقى سعى
جاهدا لتلطيف الاجواء المتوترة بين الفلسفة بشكل
عام ، والفلسفة المشائية بشكل خاص من جهة ،
وبين الشريعة الاسلامية * فنجح نجاحا ملحوظا ،
وأثبت بالبرهان العقلي - كما رأينا - ان الحكمة
هي فعلا « صاحبة الشريعة ، والأخت الرضيعة ... »
وانهما « المصطحبتان طبيعا ، المتحابتان بالجوهر

والغريزة » •

غير أننا نرى ان ابن رشد ظل أقرب الى المعلم
الأول والفلسفة المشائية ، منه الى الدين ، سواء
كان ذلك في المنهج والطريقة والاتجاه العقلي العام ،
أو في الاستعداد والنفسية والمزاج •

فقد غلبت عليه — حتى في مسألة التوفيق —
النزعة المادية ، والتفكير العقلاني والمرقي ، على
الايمان المطلق والعاظمي في التعامل مع قضايا
الدين : فروعا كانت أم أصولا ••

ابن رشد في كل ما كتب وناقش ووفق ، هو
ابن رشد : العالم ، الطبيب ، الفيلسوف المشائي ،
وليس ابن رشد : المسلم ، الفقيه ، القاضي وحسب •

فهو — اذن — يمثل قمة الصراع الفكري في القرن
السادس الهجري بالأندلس ، والكلمة الأخيرة في
مسألة التقريب بين الفلسفة والدين التي طالما لابت
الفكر العربي والمسلم حولها على اضطراب ، ودون
حسم ، الى أن جاء ابن رشد فوضع حدا شبه نهائي
لتجاوزات الغزالي وأتباعه •

فلولا الفكر الرشدي ، ولولا تهافت التهافت ،

وانتشارهما في الغرب الأوروبي لساد الفكر
الأشعري ، وتهافت الغزالي هناك عن طريق
الترجمات وعن طريق جامعات الأندلس ، ولتفسير
مسار التاريخ .. ولكانت النهضة الأوروبية غير
ما هي عليه الآن .. أو قبل الآن ..

الأمر الذي خلق تيارا جديدا في الغرب اللاتيني
بعد أن اطلع هاذا الغرب على مؤلفات ابن رشد
وآرائه في الدين والحكم والحكام ، ونظرياته في
الفلسفة وشروحاته الواضحة لمصنفات أرسطو .
هاذا التيار هو ما سماه الفرنسيون ابن رشد
والرشدية : Averroès et l'averroïsme وهو تيار
يجسد التفكير الحر والاتجاه العقلاني المادي لتفسير
قضايا الوجود والطبيعة والانسان والدين ، دون
اسفاف ، أ- تصيب ، أو هوى ..

وما ذاك التوازن الذي نشهده - اليوم - في
أوروبا عامة وفي فرنسا خاصة بين كفتي العقل
والايمان ، مع ميل شديد الى العقلانية والمادية .
أي بين قطبي العقل والاخلاق ، سوى نتاج ذلك
الصراع الطويل الذي قام ابتداء من القرن الثالث
عشر ، في أوروبا ، بين الفكر الأرسطي الرشدي

وبين المدرسين (١) الذابين عن حياض الدين
وتعاليم الكنيسة . حتى اذا ظهر هيغل والمادية
الديالكتيكية ، اضطربت الكفتان المتعادلتان
ورجعت كفة العقل نهائيا .

أما في الشرق العربي فرغم عودة الرشدية
— منذ مطلع عصر النهضة — فلم يحسم الأمر بعد

(١) ويمكن ان نقول المدرسانيين .

(١) *Dialectic* كلمة يونانية الاصل (ديالكتيك) التي تعني
فن المناظرة ، كان القدماء يعنون بالديالكتيك : فن الوصول الى
الحقيقة في النقاش عن طريق كشف المتناقضات في اقوال الخصم
ودمغضها .

« ان الفلاسفة اليونانيين ديالكتيكيون بالفطرة » هاكذا نعتهم
(انجلز) فالماضي اليوناني الشهير هيراقليطس كان يقول : ان
كل شيء موجود ، ولكنه في نفس الوقت غير موجود . لان كل
شيء يجري وباستمرار يتغير . انه في حالة من النشوء والاضمحلال
دائمة . ويتألف العالم حسب رأيه من متضادات تتصارع فيما
بينها . ومن هنا بدأ التطور . ثم مرت الديالكتيكية بأفلاطون
الذي فهمها على انها حركة الفكر من البسيط الى المعقد .
ثم ديكارط وسبينوزا وديدرو ثم استقرت قليلا في رهاب هيغل
رغم مثاليته . وانتهت اخيرا الى ان تصبح علما عن القوانين
العامة لتطور الطبيعة والمجتمع والفكر على يدي كارل ماركس
وفريدريك انجلز .

للتوسع انظر : النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية د.
حسين مروه ص ٤٤٩ وما بعدها ج ٢ دار الفارابي ١٩٧٩ بيروت
ومناهج ومفاهيم في الفلسفة والاجتماع د. عبد الرزاق مسلم
الماجد ص ٥٠ وما بعدها المطبعة العصرية — صيدا بدون تاريخ .

بين التيارين المتصارعين : تيار العقل ذي الاتجاه المادي في شتى وسائل التنمية . . و تيار الايمان ، أو الاعتماد المطلق على معطيات الدين دون مناقشة أو تطوير أي دون اجتهاد برهاني يخفف من غلواء الحماس الديني العاطفي، ويجعل الدين — بالتالي — دين عقل لا نقل ، دين انفتاح على الحضارات ومنجزات العلم في العالم ، لا دين انغلاق تام على الماضي ، أو تقوقع حول الذات . وما أضر بالاسلام وغير الاسلام سوى هذا الانغلاق .

ولو فهمنا الدين فهما رشديا . . ثم فهما ديكراتيا . . أو على الأقل كما فهمه رواد الإصلاح الجذري من مثقفي عصر النهضة (١) لتبدلت الحال غير الحال ، ولانتهى الجدل ، كما انتهى في أوروبا منذ قرون .

لاكننا اليوم — وأقولها بكل أسى وأسف — لا نشهد تقدما ولو بطيئا في هذا المجال — رغم خصب البذور التي زرعها رواد الإصلاح أولئك . بل

(١) الشيخ محمد عبده نفسه انتهى في ردوده علي فرح الطون صاحب مجلة الجامعة الى الاخذ بكثير من اراء ابن رشد في مسألة التوفيق ، وفي السببية ، وفي الاتجاه العقلي العام ، وفي التأويل الخ . .
- المؤلف -

تشهد ردة دينية وفكرية خطيرة في كل قطر عربي ..
 لا سيما في لبنان .. لعلها نتيجة حال الضياع التي
 يعيشها العرب ، والقهر السياسي والطبقي الذي
 يعانونه ، وتلاحق الدس والتآمر الداخليين
 والخارجيين على هذه الأمة التي يخطط لها كيلا
 تعاود نهضتها ، وتحتل مركز الصدارة في العالم
 المتقدم ، كما فعلت ذلك في يوم من الأيام .. حيث
 أعطت الانسانية زادا ثقافيا هائلا ، كان منطلقها
 الوحيد في بناء حضارتها في العصر الوسيط .

والخطر ان المخططين يجدون أدوات تنفيذية
 لهم مزروعة في قلب الأمة العربية ، أو على
 تخومها .. أدوات تشكل رأس حربة لذلك الصراع
 الايديولوجي على الوجود نفسه .. فاما أن نكون
 بعده أو لا نكون .. صراع خفي تارة — عبر
 مؤسساتنا الثقافية والدينية والمذهبية — يندس
 فيها المتآمرون من كل نوع .. والمزورون من كل
 جنس .. تحت ستار التطوير والتوجيه .. وعلني ،
 تارة أخرى ، بزرع أنظمة ، ودعم كيانات هزيلة
 يتخلون عنها بمجرد استهلاكها أو استنفاد الغرض
 منها ...

والفكر العربي الطليعي اليوم — وقد استفاد
على المؤامرة — حائر في ثوريتته والتخطيط لها —
رغم شعوره العارم بالانتماء الحتمي لهاذه الطليعة
التي كتب لها أو عليها أن تكون هي المنقذ عاجلا أو
أجلا • رغم كل عوامل اليأس من قدراتها ••

انها اليوم في مواجهة قدرها •• فاما أن تنتهي
بحيرتها وقلقها الى التمزق ، والارتقاء في أحضان
ايدولوجيات خارجية ، واما تكوين ايدولوجية
عربية فكرية أصيلة خاصة بها • قوامها :
الاصالة •• ولا انطواء •• والتراث الفلسفي ••
ولا استجداء •• والمادية الجدلية •• ولا نقل ••
أو احتذاء •• بل تفاعل وهضم •• ثم عطاء •••

نكتفي بهذا القدر ، كيلا نساق الى حذقة
لفظية نكرها ، والى استطراد لا نريده •• أملين
أن نعود الى البحث مرة أخرى ، وفي كتاب آخر •

الى طلاب البكالوريا اللبنانية - القسم الثاني - فرع الفلسفة :

جريا على عادتنا في تقديم بعض الموضوعات
المخططة أو الموسعة التي أثبتناها في كتابينا السابقين:
ابن خلدون ، وأبي العلاء المعري ، نقدم - هنا -
موضوعات موسعة ومخططة عن ابن رشد للاستئارة
بها والسير على هديها في معالجة الموضوعات المطروحة
في الامتحانات الرسمية والخاصة . ثم نختم الكتاب
بتسجيل الأسئلة الرسمية حول ابن رشد التي وردت
في دورات سابقة .

قال ابن رشد في كتاب فصل المقال :

« ان النظر في كتب القدماء واجب بالشرع ،
اذ كان مغزاها في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي
حثنا الشرع عليه . وان من نهى عن النظر فيها من

كان أهلا للنظر فيها ، فقد صد الناس عن الباب
الذي دعا الشرع فيه الناس الى معرفة الله • وذلك
غاية الجهل ، والبعد عن الله تعالى • وليس يلزم
من أنه اذا غوى غاو • أو زل زال ، أن يمنعها عن
الذي هو أهل للنظر فيها • فان هاذا النحو من
الضرر الداخل من قبلها ، هو شيء لحقها بالعرض ،
لا بالذات » •

- أ - اشرح المعاني الواردة في هاذا النص • وبين
كيف أثبت ابن رشد ضرورة الأخذ عن
الأقدمين (٧ علامات)
- ب - ما رأي ابن رشد في التأويل • وما الاسباب
الداعية اليه ؟ (٤ علامات)
- ج - في أي المواضع يجوز التأويل ، وكيف ينقسم
الناس أصنافا بالقياس اليه ؟ (٦ علامات)
- د - ما مدى نجاح ابن رشد في محاولته التوفيق بين
الحكمة والشرعية ؟ (٣ علامات)
- أعطي سنة ١٩٧٧

التوسيع :

يقول ابن رشد في مكان آخر من كتابه فصل
المقال :

« فبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن في سبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك . وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملة . . . ولذلك وجب أن ننظر في كل ما قاله القدماء ، وهو يقصد الفلاسفة الذين جاؤوا قبل الاسلام فان كان صوابا قبلناه وشكرناهم عليه . وان كان غير صواب نبهنا عليه وحذرنا منه » . لا سيما اذا كان مغزاها في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه « أي اثبات وجود الصانع والنظر العقلي بمخلوقاته ، وعجيب صنعه فيها » .

هنا يبرز دور محامي الدفاع الذي لعبه ابن رشد في المعركة الحامية التي شنها الغزالي على الفلاسفة ، دفاعا عن الدين وتكفيرا للفلاسفة في المسائل الثلاث المعروفة (قدم العالم - علم الله بالجزئيات - حشر الاجساد) . فانبرى له ابن رشد يرد للفلاسفة ، ولا سيما الالهيين منهم ، اعتبارهم ، ويثبت ان الدين نفسه اذا لم يؤيده المنطق ، ويؤكد البرهان ، لا يستطيع أن يصمد أمام ضربات العقل وحججه . فكيف اذا كان الدين نفسه يبحث على النظر (أي الفلسفة والمنطق) . وحين يقول ابن رشد في النص أعلاه : « وان

من نهى عن النظر فيها . . » كان يقصد الغزالي والأشعري ، وسواهما من الفقهاء الذين اكتفوا بظاهر الشرع والقرآن ، فلم يؤولوا ، ولم يوفقوا بين الدين والفلسفة . وبدلاً من ذلك حرموا على أنفسهم النظر العقلي في الدين ، وحرموا على غيرهم « وصدوا الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس ، إلى معرفة الله » . اذ كيف يعرف الله حق معرفته ، ان لم يكن ذلك بدليل العقل والبرهان . والتأويل هو السبيل الوحيد لمعرفة حقيقة الشريعة . ان التعمق في فهم الوجود يقود حتماً إلى فهم الواجد ، وفي الاتحاد سر معرفة الواحد .

حقاً ان ذلك غاية الجهل — كما يقول ابن رشد — بل هو موقف قريب من الكفر « والبعد عن الله تعالى » . هذا الذي يقفه المخلوقون من رجال الدين ، الذين أوصدوا عن المسلم كل باب للتفكير والتأمل والاجتهاد . ومنعو « من هو أهل للنظر في كتب الفلاسفة القدماء مجرد ان بعض الذين خاضوا في كتب الحكمة ، قد تاهوا عن قصد الفلاسفة لنقص في فطرتهم ، أو غلبة الهوى على عقولهم أو سوى ذلك . فوجود هؤلاء لا ينبغي أن يتخذ ذريعة لمنع

هذه الكتب عن هو أهل للنظر فيها • ان الضرر
 - اذن - ليس ناجما عن كتب الفلسفة والمنطق من
 حيث المبدأ • بل هو ناجم عنها بالعرض ، بمعنى
 أنه لو كان فيها بعض الزلل أو بعض الغواية ، فهو
 ضرر جزئي عارض • وليس أصيلا فيها • • ومثل
 من يمنع النظر في هذه الكتب لهذا السبب مثل
 « من يمنع العطشان شرب الماء البارد لأن قوما
 شربوه فماتوا • • • فان الموت من الماء بالشرق أمر
 عارض ، وعن العطش ذاتي وضروري » •

هاذا ما جاء حرفيا في مكان آخر من فصل المقال •
 وهو قول توضيحي دافع فيه العقل عن العقل ،
 غافرا له زلته ، مبقيا له قيمته • كما دافع عن
 الدين دفاع من يربأ بالدين من أن يظل دين العاطفة
 والسطحية ، والهوى ، بعيدا عن العقل والبرهان :
 دفاع وجده ابن رشد واجبا عليه كمسلم عقلاني ،
 يطلب منه الدين نفسه ذاك ، ويحث عليه بآيات
 كثيرة لا تحصى (تذكر آيتان على الأقل) •

ب - ما رأي ابن رشد في التاويل • وما الاسباب
 الداهية اليه ؟

وضع ابن رشد - كماداته في البحث - تعريفا

للتأويل فقال : « التأويل هو اخراج اللفظ من
الدلالة الحقيقية ، الى الدلالة المجازية » .

والدلالة المجازية لا يدركها كل الناس لأن
فطرهم مختلفة في التصديق . وهي لا تنجلي الا
لأهل البرهان .

لذلك انقسم الشرع الى ظاهر وباطن : فالظاهر
هو الامثال المضروبة لتلك المعاني للذين لا سبيل
لهم الى البرهان .

والباطن هو تلك المعاني المخصصة لذوي النظر .
وبما ان الشرع قد دعا الى اعتبار الموجودات
بالمقل (اعتبروا يا أولي الألباب) . فان التأويل
يصبح لزاما على كل مسلم صاحب برهان ومنطق .
والاعتبار يلزمه بالفحص عن أنواع القياس ، أي
بتعلم المنطق . واستعمال القياس معمول به في
الشرع وليس بدعة .

واذا كان في الشرع ما يخالف نتائج البرهان
فيقتضي تأويله حتى ولو أخطأ العالم (عن غير
قصد) فهو معذور . كما يعذر الطبيب الماهر اذا
أخطأ في تشخيص المرض . وله أجر واحد بدل

أجرين حسب الحديث المأثور : اذا اجتهد العالم
برأيه وأصاب فله أجران وان أخطأ فله أجر
واحد .

ومن الطبيعي أن يدعو ابن رشد الى التأويل
وذلك لأسباب منها :

١ - انه فيلسوف العقل لا النقل وهو في الوقت نفسه
مسلم وفقه وقاض - فكيف يرضى له
ولأمثاله من المفكرين - أن يأخذ ظاهر الشرع
دون باطنه - ألا يتساوى بذلك مع الجهلة
والسطحيين ؟

٢ - انه يريد أن ينزه الدين الاسلامي عن أن
يكون دين ظاهر فقط ، لا تأويل فيه لمعان
باطنة وحقائق بعيدة هي سر قيمته وسموه
عن الابتذال وعن أن يكون دين تشبيهه
وتجسيده وحكايات وأمثال وأساطير . .

٣ - انه فيلسوف توفيقى له فصل المقال والرأي
الحاسم في الموضوع - فكيف لا يؤول ؟
والتأويل طريقه الوحيد لظهار حقائق الدين
التي بها يرتفع الدين الى مستوى الفلسفة

والمقل والبرهان كيف يثبت ان الشريعة هي
أخت الفلسفة الرضيعة وانهما المتحابتان
بالجوهر والغريزة • « الشريعة حق والفلسفة
حق والحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد
له » • ثم ان التأويل سبيله للرد على بعض
المتكلمين من أشاعرة وغزاليين ومشبهة •

كيف لا يؤول والشريعة نفسها تدعو الى
ذلك بل توجبه • فهي حين توجب النظر
والتأمل معنى هاذا انها توجب التأويل • اذ
كيف يمكن أن ندرك ابعاد رموز الآيات
القرآنية دون أن نؤول هاذه الآيات ونكشف
الغطاء الخارجي عنها ؟

ج - في أي المواضيع يجوز التأويل • وكيف ينقسم
الناس أصنافا بالقياس اليه ؟

يقول ابن رشد أن التأويل جائز بل واجب في
الأمور التي أجمع عليها المسلمون • واذا كانت
هناك آيات أو قضايا تم فيها الاجماع فيجوز خرق
هاذا الاجماع اذا كان للمقل والبرهان موقف آخر
منها • « فان قال قائل ان في الشرع أشياء قد أجمع

المسلمون على حملها على ظواهرها ، وأشياء على
 تأويلها ، وأشياء اختلفوا فيها • فهل يجوز أن
 يؤدي البرهان الى تأويل ما أجمعوا على ظاهره ،
 أو ظاهر ما أجمعوا على تأويله ؟ قلنا : اما لو ثبت
 الاجماع بطريق يقيني لم يصح ، وان كان الاجماع
 فيها ظنيا فقد يصح • ولذلك قال أبو المعالي وأبو
 حامد ، وغيرهما من أئمة النظر : انه لا يقطع
 بكفر من خرق الاجماع في التأويل في أمثال هاذه
 الأشياء ••• أما وكثير من الصدر الاول قد نقل
 عنهم انهم كانوا يرون للشرع ظاهرا وباطنا ، وانه
 ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس أهل للعلم به ،
 ولا يقدر على فهمه • مثل ما روى البخاري عن
 علي رضي الله عنه أنه قال : حدثوا الناس بما
 يعرفون ، أتريدون أن يكذب الله ورسوله • فكيف
 يمكن أن يتصور اجماع منقول اليينا عن مسألة من
 المسائل النظرية ؟! الخ •• »

يفهم من هاذا النص ان التأويل جائز في كل
 آية لها ظاهر وباطن ، وفي كل مسألة نظرية حتى
 ولو كان فيها اجماع • وبما ان الاجماع صعب في
 عصر من العصور : أي أن يجمع كل فقهاء المسلمين
 على قضية نظرية ما ، فيجوز اذن تأويلها والنظر

فيها دون الوقوع في كفر أو بدعة كما فعل الغزالي حين اتهم المؤلفين والفلاسفة بالكفر .. ويقول ابن رشد في موضع آخر من كتابه فصل المقال : « فان الأقاويل الشرعية المصرح بها في الكتاب العزيز للجميع لها ثلاث خواص دلت على الاعجاز : أحدها انه لا يوجد أتم اقناعا وتصديقا للجميع منها »

والثانية انها تقبل النصرة بطبعها الى أن تنتهي الى حد لا يقف على التأويل فيها — ان كانت مما فيه تأويل — الا أهل البرهان . والثالثة انها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق . وهاذا ليس يوجد لا في مذاهب الاشعرية ، ولا في مذهب المعتزلة ، أعني ان تأويلاتهم لا تقبل النصرة ، ولا تتضمن التنبيه على الحق ، ولا هي حق ، ولهاذا كثرت البدع » . وكما انه ليس لكل آية أن تؤول كذلك فليس لكل باطن الا يؤول .

أما لمن التأويل ؟ فيجيب ابن رشد بأن الوحي وقد تضمن ظاهرا وباطنا فمعنى ذالك ان الناس حياله لا يطبقون جميعهم تعليما واحدا . ان التعليم كالغذاء ، والشيء الواحد قد يكون سما في حق نوع من الناس ، وغذاء في حق نوع آخر . فمن

جعل الآراء كلها ملائمة لكل نوع كان بمنزلة من
 جعل الاشياء كلها أغذية لجميع الناس • وقد قال
 الرسول : « انا معاشر الأنبياء أمرنا أن ننزل الناس
 منازلهم ، ونخاطبهم على قدر عقولهم ، وتوجيه
 التعليم الى الناس بطريقة واحدة مخالف للمحسوس
 والمعقول — كما جاء في كتاب الكشف عن مناهج
 الأدلة لابن رشد •

ذلك ان الناس — كما يقول — متفاوتون في
 متفاوتون في التصديق : فمنهم من يصدق بالبرهان،
 ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية ، كتصديق
 صاحب البرهان • ومنهم من يصدق بالأقاويل
 الخطائية ، كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل
 البرهانية (فصل المقال ص ٧) •

فاذا روعيت هاذي الطرق الثلاث في نشر الحقيقة
 عم التصديق بها كل انسان • ولذا قال تعالى :
 « ادع الى سبيل ربك بالحكمة ، والموعظة الحسنة ،
 وجادلهم بالتى هي أحسن » الآية •

فكان الله قد أشار الى هاذي الطرق الثلاث في
 مسألة التصديق : بهاذي الكلمات : الحكمة — الموعظة

الحسنة — الجدل ، في مقابل : البرهان — الجدل —
الخطابة •

والتأويل لأصحاب الحكمة أي الفلاسفة والفقهام
المناطقية ويمنع على العامة بل يحرم • ولا يبقى
لهذه العامة سوى الظاهر حفظا لإيمانها •

د — ما مدى نجاح ابن رشد في محاولته التوفيق بين
الحكمة والشريعة ؟

قضية التوفيق قضية مزمنة في تاريخ الأديان
المنزلة جميعها • عالجها الفلاسفة المسلمون — كما
عالجها قبلهم فلاسفة كثيرون ذلك لأن في هذه
الأديان قضايا ومعتقدات لا تقرها الفلسفة ، ولا
سيما الاسلام ، كقضية خلق العالم وحدوثه وصفات
الله ، وحشر الأجساد • فكان لا بد من أن ينبري
لحل الاشكال فلاسفة مسلمون غيارى على الدين
غيرتهم على الفلسفة كالفارابي وابن سينا وابن
رشد • فحاولوا جاهدين للتقريب بين الفلسفة
والدين قدر الامكان ، ووفق ما سمحت به نظرياتهم
الفلسفية • فالى أي مدى وفقوا أو أخفقوا ؟ هاذا
مما لا مجال لذكره — هنا — •

أما ابن رشد فقد وفق - في رأينا - توفيقا شبه تام في هاذم المسألة وتفوق على سابقه تفوقا ملحوظا . وذلك للأسباب التالية :

أولا - لأنه تفرغ لموضوع التوفيق تفرغا تاما فهو الى جانب انه بث آراءه التوفيقية خلل مصنفاته كلها تقريبا ، فقد أفرد لذلك كتابين أو رسالتين هما « فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشرعة من الاتصال » . و « الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والعقائد المضلة » .

ثانيا - لأنه عمد الى الشرعة مباشرة واستنتج منها ما يوجب النظر والعقل والبرهان في الكون . ولم يطبق على الشرعة نظريات فلسفية خارجية ومعدة سلفا . .

ثالثا - لأنه وضع مبدأ جديدا أو نظرية جديدة هي نظرية الحقيقتين ، ليقول ان الفلسفة أو العقل قد لا يدرك بعض أمور الوحي ادراكا تفصيليا أو ماديا كما تدركه الشرعة ، وان هاذم قد لا تدرك من أمور الفلسفة بعض نظرياتها المعقدة ، لأن الشرعة لم تأت للفلاسفة وحدهم . لآكنهما في

النهاية تلتقيان أي (الفلسفة والشرعية) لأنهما
تعبيران عن حقيقة واحدة بطرق مختلفة . وكلاهما
جاء لقول الحق : والحق لا يضاد الحق .

رابعا - لأن حماسه الشديد للدفاع عن الفلسفة ،
ورد اتهامات الغزالي ، ودفع التهم الباطلة عنه
التي ضيقت عليه الخناق حتى نكب تلك النكبة
المشؤومة أيام حكم الموحدين في الاندلس ، كل
هاذا كان من عوامل نجاحه في تلك المرافعة والمدافعة
الشهيرة التي حشد لها كل امكاناته العقلية وقدراته
الجدلية فحق له أن ينجح ، وأن يكون له فصل
المقال . .

موضوع مخطط :

قال ابن رشد في مطلع كتاب فصل المقال :

« ان الغرض من هاذا القول أن نفحص على
جهة النظر الشرعي . هل النظر في الفلسفة وعلوم
المنطق مباح بالشرع أو محظور أم مأمور به ، اما
على جهة الندب ، واما على جهة الوجوب » فنقول:
ان كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في
الموجودات ، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ،

أعني من جهة ما هي مصنوعات ، فان الموجودات
انما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها ، وانه كلما
كانت المعرفة بصنعتها أتم ، كانت المعرفة بالصانع
أتم ، *

أ - اشرح هذا النص * وبين الغاية الاساسية
منه ، في رأي ابن رشد *

ب - كيف رأى ابن رشد الصلة بين الشرع من
جهة والمنطق وعلوم الفلسفة من جهة ثانية ؟

ج - ما كان من موقفه من الظاهر والباطن في
الشرعية ؟ وما التأويل في رأيه ؟ ومن هم
الذين يحق لهم أن يتأولو ؟
أعطي شبيهه سنة ١٩٦١

أ - الشرح والغاية :

موقف الشرع من النظر العقلي لا يعدو واحدا
من ثلاثة :

- اباحته (أي اطلاق الحرية فيه) - أو حظره
(أي منعه) أو الأمر به ، وذلك على وجهين :
الندب أو الحث (بمعنى أن يثاب الانسان اذا

فعل ، ولا يحاسب اذا أهمل) والوجوب أو
الفرض (يثاب اذا فعل ويعاقب اذا أهمل) .
واذا كانت الفلسفة هي النظر في الموجودات
للاستدلال بها على الصانع الموجد ، فان صحة
المعرفة وسعتها بالموجودات يودي الى صحة المعرفة
بالله موجدتها .

— غاية اين رشد هي توضيح غرض الكتاب ،
وتحديد الطريقة الجديدة لمعالجة علاقة الدين
بالفلسفة ، وذلك بتقديم أدلة شرعية تثبت ان
الشرع نفسه أمر وأوجب فهم أمور الدين بالمقل
والمنطق (شواهد وآيات قرآنية) فصل المقال :
ص ١٨ — ٢٨ .

ب — صلة الشرع بالمنطق والفلسفة :

— الشرع دعا الى اعتبار الموجودات بالمقل (اعتبروا
يا أولي الألباب . .) .
— الاعتبار يلزمنا بالفحص عن أنواع القياس أي
بتعلم المنطق . وليس استعمال القياس بدعة
(الفقهاء والقياس) ص ٢٩ — ٣٠ .
— الأخذ عن الأقدمين ضروري وواجب (ليس

لإنسان واحد أن يبدع علما بكامله على حد
تعبير ابن رشد (ص ٣٢ •

— الخطأ في الأخذ عن الأقدمين لا يجوز أن يتخذ
ذريعة للمنع عن ذلك (العطشان والماء البارد)
ص ٣٤ •

— لم تسلك الشريعة مسلك المنطق وحده لأن
(طباع الناس متفاضلة في التصديق) (برهان ،
جدل ، خطابة) •

— الشريعة حق والنظر البرهاني حق (والحق
لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له) ص ٣٥
سطر ٧ •

ج — الظاهر والباطن والتاويل :

— بسبب فطر الناس في التصديق « انقسم الشرع
الى ظاهر وباطن » فالظاهر هو الامثال المضروبة
لتلك المعاني (للذين لا سبيل لهم الى البرهان)
والباطن هو تلك المعاني التي لا تتجلى الا لأهل
البرهان • ص ٢٢ — ٣٦ •

— ما أدى اليه النظر البرهاني : اما أن يكون قد

ذكره الشرع ، واما أن يكون قد سكت عنه • وما
ذكره الشرع وجاء في ظاهره مخالفا لنتائج
البرهان يقتضي تأويله •

— والتأويل هو « اخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية
الى الدلالة المجازية » •

— خرق الاجماع جائز ، الا اذا كان بطريق يقيني
(الفزالي وامام الحرمين) ص ٣٧ •

— خطأ العالم معذور « كما يعذر الطبيب الماهر
اذا أخطأ في تشخيص المرض » ص ٤٤ سطر ١٠ •

— الناس ثلاثة أصناف : خطاييون ، جدليون ،
برهانيون • والبرهانيون وحدهم أهل التأويل
اليقيني (الراسخون في العلم) •

— أخطأ المتكلمون الذين تأولو وهم من غير أهل
البرهان • وأخطأ المتكلمون الذين صرحوا
بتأويلاتهم للعامة (الفزالي رام أن يكثر أهل
العلم ولاكنه كثر بذلك أهل الفساد) •
ص ٤٨ سطر ١٤ •

— وماكذا تبقى الحكمة صاحبة الشريعة « عند
الذين يعرفون التأويل ويطبقونه تطبيقا

سليما « ص ٥٨ -

أسئلة حول ابن رشد في دورات رسمية :

١ - يقرر ابن رشد في مستهل « فصل المقال » ان
الفرض من كتابه هو « الفحص على جهة
النظر الشرعي هل النظر في الفلسفة وعلوم
المنطق مباح بالشرع ، أم محظور ، أم مأمور
به : اما على جهة النذب ، واما على جهة
الوجوب » -

- هل حقق ابن رشد غرضه هاذا ، وكيف ؟
- ما كان موقفه من القضايا التي أثبتها البرهان ،
وخالفها ظاهر الشرع ؟
- ما رأيه في التأويل والمؤولين ؟

أعطي ١٩٦١
انظر مخطوطه في صفحة
١٧٥ من هاذا الكتاب

٢ — جاء في « فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة
والشريعة من الاتصال » قول ابن رشد :
« واذا تقرر أنه يجب بالشرع النظر في

القياس العقلي وأنواعه ، كما يجب النظر في القياس الفقهي ، فبين ان كان لم يتقدم أحد من قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه ، انه يجب علينا أن نبتدىء بالفحص عنه ، وأن يستعين في ذلك المتقدم بالتأخر حتى تكمل المعرفة به » .

- بين المعنى الذي قصده ابن رشد في كلامه هذا ، موضحا :
 - كيف قرر ان الشرع يوجب النظر في القياس العقلي وأنواعه .
 - موقفه من المعارف التي سكت عنها الشرع ، وهي في طبيعتها مخالفة له .
 - رأيه في التأويل للتوفيق بين الحكمة والشرعية .
- أعطي ١٩٦٢

٣ - من المباحث الشائعة في تأليف فلاسفة العرب محاولتهم الجمع بين الحكمة والشرعية ، اما ليؤمنوا لأنفسهم الجو المؤاتي للدرس والبحث ، واما لاقتناعهم بهذا الجمع . ووردت في مصنفاتهم منذ عهد الفارابي الى ابن طفيل اشارات واضحة الى هاذة القضية ، وكلها

يثبت ان الفلسفة والدين يستقيان من منبع واحد . . الى أن جاء ابن رشد فأعاد النظر في هاذة القضية ، وجاء بأقوال ما وردت في مصنفات سابقة .

اشرح هاذا القول ، ثم توسع في :

- قول ابن رشد بأن الحكمة مأمور بها شرعا .
 - موقف الفيلسوف من الاختلاف الظاهر بين الحكمة والشرعية .
 - رأيه في فئات الناس بالنسبة الى تفهم تعاليم الدين .
 - اعتقاده في الاسباب الداعية الى انتشار البدع .
- أعطي ١٩٦٣

٤ — من أشهر الاحداث في تاريخ الفكر العربي ظهور كتابي « تهافت الفلاسفة » و « تهافت التهافت » بذل فيهما الغزالي وابن رشد أقصى جهدهما لتأييد فكرتهما وسندهما بالحجج الخطائية حينما والبراهين المنطقية حينما .

أذكر بايجاز :

- موضوع هاذين المصنفين .
- القضايا الاساسية التي أثرت فيهما .
- توسع في عرض مسألة واحدة من المسائل التي يتضمنها الكتابان ، مع تفصيل أدلة الغزالي في نفي رأي الفلاسفة ، وردود ابن رشد على كل من هاذه الأدلة .

أعطي ١٩٦٣

- ٥ — ما موقف ابن رشد من الغزالي في كتاب « تهافت التهافت » وهل تأثر أبو الوليد بخصمه عند وضع « فصل المقال » ؟ كيف ذلك ؟

أعطي ١٩٦٤

- ٦ — يقول ابن رشد في فصل المقال : « فقد تبين من هاذا ان النظر في كتب القدماء واجب بالشرع ، اذ كان مغزاها في كتبهم ، ومقصدهم هو المقصد الذي حث الشرع عليه ، وان من نهى عن النظر فيها من كان أهلا للنظر فيها وهو الذي جمع أمرين أحدهما ذكاء الفطرة والثاني المدالة الشرعية ، والفضيلة الخلقية ، فقد صد الناس عن الباب الذي

دعا الشرع منه الناس الى معرفة الله ، وهو
 باب النظر المؤدي الى معرفته حق المعرفة •
 وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى ،
 وليس يلزم من انه ان غوى غاوى بالنظر فيها ،
 وزل زال اما من قبل نقص بفطرته • واما
 من قبل سوء ترتيب نظره فيها ، أو من قبل
 اجتماع هاذه الاسباب فيه أو أكثر من واحد
 منها ، أن نمنعها عن الذي هو أهل للنظر
 فيها • فان هاذا النحو من الضرر الداخل من
 قبلها هو شيء لحقها بالمرض لا بالذات •
 اشرح معاني هاذا النص ، وعين موضعه من
 الكتاب ، ثم اذكر كيف بين ابن رشد ان النظر
 في كتب القدامى واجب شرعا ، ووضح موقفه
 من الظاهر والباطن ، والتأويل في الشرع •
 أعطي ١٩٦٦

٧ - قال ابن رشد في فصل المقال : « الغرض من
 هاذا القول أن نفحص ، على جهة النظر
 الشرعي ، هل النظر في الفلسفة ، وعلم المنطق
 مباح بالشرع ، أم محظور ، أم مأمور به :
 اما على جهة الندب ، واما على جهة
 الوجوب ... » ثم قال : واذا تقرر أنه يجب

بالشرع النظر بالقياس العقلي وأنواعه ،
كما يجب النظر في القياس الفقهي ، فبين
انه ، ان كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص
عن القياس العقلي وأنواعه ، انه يجب علينا
أن نبتدىء بالفحص عنه ، وان يستمعين ، في
ذلك ، المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المرفة
به » •

أ - اشرح هاذا النص وأوضح طريقة ابن رشد
في تقريره ان الشرع يأمر بدرس الفلسفة
واستعمال القياس العقلي •

ب - ابرز رأيه في ضرورة التأويل ، وفي الداعي
اليه ، وشروطه ، ومواطن وجوبه وامتناعه ،
ومن وجب عليهم من فئات الناس ، ومن حظر
عليهم موضحا تعليله كل ذلك •

ج - أوجز تعليله المسائل الفكرية الثلاث من خلال
رسالته « فصل المقال » (دون اللجوء الى
تهافت الفلاسفة) وأيد رأيك في قيمة ادعائه
فيها حق القول الفصل •

أعطي ١٩٧٣

٨ - قال ابن رشد في مطلع كتاب فصل المقال :

« ان الغرض من هذا القول أن نفحص على
جهة النظر الشرعي هل النظر في الفلسفة ،
وعلم المنطق مباح بالشرع أم مأمور به ،
أما على جهة الندب ، وأما على جهة الوجوب .
فنقول : ان كان فعل الفلسفة ليس شيئاً
أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من
جهة دلالتها على الصانع ، أعني من جهة ما
هي مصنوعات ، فان الموجودات إنما تدل على
الصانع لمعرفة صنعها ، وأنه كلما كانت
المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع
أتم » .

١ - اشرح هذا النص ، وبين الغاية الأساسية منه
في رأي ابن رشد .

ب - كيف رأى ابن رشد الصلة بين الشرع من
جهة ، والمنطق وعلم الفلسفة من جهة
ثانية ؟

ج - ما كان موقفه من الظاهر والباطن في الشريعة ؟

وما التأويل في رأيه ، ومن هم الذين يحق لهم
أن يتأولو ؟

أعطي ١٩٧٤
انظر مخططة في صفحة
١٦٧ من هاذا الكتاب

اقترح ٠٠ برسم الجيل الجديد ٠٠

أشرنا في الصفحة الأولى من مقدمة هاذا الكتاب
الى أننا سنتبع في الكتابة العربية القاعدة التالية :

أولا — ما لا يلفظ لا يكتب مثل : حذفو — لم
يحذفو — لن يحذفو وماكذا •

ثانيا — وما يلفظ يكتب بحروفه الأصيلة لا
البديلة : كهذا مثلا وليس (هذا) ، لآكن وليس
(لكن) الخ ••

نفعل ذالك ، على الأقل ، لرفع التناقض غير
المبرر في الكتابة القديمة • فلماذا كتبو — قديما —
(هاته وهاتان) مع الألف الطويلة ، وهذه وهذان ،
وذلك ، بدونها ؟ ثم استعاضو عنها بمدة سموها
خنجرية !!

لقد آن للحرف العربي أن يتطور ويتحرر مما يشوه كمال لفظه وجمال صورته . وهناك من حولنا أمم غيرت حروفها تغييرا جذريا ليتفق مع متطلبات العلم والذوق الحديثين ، وليسهل على المطابع المتطورة رسمه أو سكه أو حفره أو صفه . .

واني لأمل من الجيل العربي الجديد أن يعتمد هذه الطريقة في كتاباته . . لا لأهميتها . . فهي بعد ذاتها ليست شيئا يذكر . . بل لأنها خطوة أولى على طريق تطوير الحرف العربي تطويرا جذريا . . ولما فيها من روح التحدي ، ورغبة في كسر التقليد الذي طالما أساء الى العقل العربي في مجالات أخرى . .

ملاحظة هامة :

وقد تبين لنا ان هذا الشكل القديم في الكتابة العربية لم يكن معمولا به الا في المشرق العربي . أما في المغرب العربي قديما (وربما حديثا) فقد طالعنا المحقق الأب اغناطيوس عبده خليفة اليسوعي بحقيقة كنا نجهلها حين نوه في الصفحة ١٨ من الرسالة المخطوطة لابن خلدون في التصوف بعنوان : « شفاء السائل لتهذيب المسائل » والتي قام هو

بتحقيقها ودراستها ٠٠ بما يلي :

« يتصف مخطوطنا بما تتصف به المخطوطات
المغربية من كتابة الكلمات التي تتميز عن كتابتها
في الشرق عادة ٠ فان التام المربوطة يعوض عنها
بتاء طويلة : مراعات ، نجات ، مدارات الخ ٠٠

وان المغرب يضع كرسي ياء حيث الشرق يضع
ألفا : سئل (سأل) يسئل (يسأل) ٠ كما ان الألف
الممدودة (أو الخنجرية) في (لكن) تصبح ألفا
طويلة : لآكن ، هاذا ، هاكذا الخ ٠٠ وبدل الألف
المقصورة يضعون ألفا طويلة : رعا — يتراءا —
مستشفا الخ (١) ٠٠

(١) اعتمد هاذه الطريقة قبلنا زميلنا وعديلنا الدكتور احمد اللواساني
في كتابه : نظرات جديدة في تاريخ الادب الصادر في بيروت
سنة ١٩٧١ - الجامعة اللبنانية ٠

فهرس الكتاب

٥	المقدمة
٢٣	ابن رشد الشارح الاكبر
٣٠	سبب اهتمامه بأرسطو
٣١	كتبه الفلسفية
٣٢	الشروح الكبرى
٣٢	الجوامع أو الشروح الوسطى
٣٤	تهافت التهافت
٣٦	مضمون الكتاب
٣٧	قدم العالم
٥٣	مسألة الصفات
٥٥	علم الله بالجزئيات
٥٨	حشر الاجساد
٦٣	روحانية النفس
٦٥	اعتراض الغزالي
٦٩	العقل وآلة الادراك
٧٢	السببية الطبيعية
٧٥	موقف ابن رشد من المعجزة
٧٧	الله الجسم والجهة والرؤية

٧٧	الجسمية
٧٨	الجهة
٧٩	الرؤية
٨٠	الجبر والاختيار
٨٢	المعرفة والعقل
٨٣	الكليات
٨٥	المعرفة
٨٦	المعرفة اللدنية
٨٧	مسألة الحقيقة
٨٨	مسألة خلود العقل
٩٠	النبوة
٩٢	الطريقة
٩٤	الفرادة
٩٦	الاستاذية
١٠٢	القول الفصل
١٠٧	الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة
١٠٩	معرفة الخالق
١١١	ملاحظة عامة
١١٢	دليل الاختراع
١١٣	مذهب ابن رشد الفلسفي
١١٥	ما فوق الطبيعة
١٢١	وحدانية الخالق
١٢٢	صفات الخالق
١٢٣	العلم الالهي
١٢٤	خلق العالم
١٢٦	النفس وقواها
١٢٨	العقل
١٢٩	قوة النطق
١٣٠	العقل النظري

١٣٣	العقل العملي
١٣٤	العقل الفعال
١٤٠	الفلسفة الطبيعية
١٤٠	الفلسفة العملية سياسة وأخلاق
١٤٧	نظرة ابن رشد الى المرأة
١٤٩	الرئيس
١٥٤	اصالته ذات الاشعاع المتصل
١٦١	الى طلاب البكالوريا اللبنانية - فرع الفلسفة
١٦٢	التوسيع
١٦٥	ما رأي ابن رشد في التأويل وما الاسباب الداعية اليه في أي المواضيع يجوز التأويل . وكيف ينقسم
١٦٨	الناس أصنافا بالقياس اليه ما مدى نجاح ابن رشد في محاولته التوفيق
١٧٢	بين الحكمة والشريعة
١٧٤	موضوع مخطط
١٧٥	الشرح والغاية
١٧٦	صلة الشرع بالمنطق والفلسفة
١٧٧	الظاهر والباطن والتأويل
١٨٩	فهرس الكتاب

